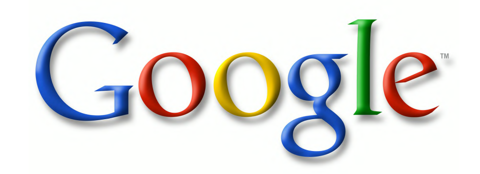




France

LES LOIS

DE LA

SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE

I



PARIS. — TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9

LES LOIS

DE LA

SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE

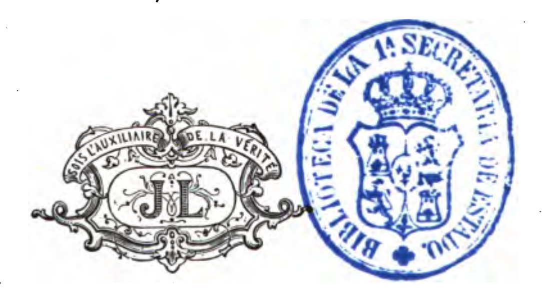
PAR

CHARLES PÉRIN

Professeur de droit public et d'économie politique à l'Université catholique
de Louvain
Correspondant de l'Institut de France

TOME PREMIER

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE ET CORRIGÉE



LIBRAIRIE JACQUES LECOFFRE

LECOFFRE FILS ET Cie, SUCCESSEURS

PARIS | LYON
90, RUE BONAPARTE | RUE BELLECOUR, 2

1876

BREF

DE SA SAINTETÉ PIE IX

A L'AUTEUR

Dilecto Filio CAROLO PÉRIN, *Juris publici et Œconomiæ politicæ Professori in Universitate Lovaniensi,*

PIUS PP. IX.

DILECTE FILI, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Dum civilis societas arbitrata progressum *civilitatis*, quem se assecutam esse ducit, postulare, ut citra Deum et religionem ejus ipsa se constituat, moderetur et regat, et dum propterea suffosso suæ consociationis fundamento, dissolutionem sibi parat; peropportune plane contigit, te per eximiam lucubrationem tuam *de Legibus christianæ societatis* ipsi in mentem revocasse, unum esse religionis et humani consortii conditorem, unam et æternam justi legem, hanc unam dictam æque fuisse hominibus sive singulis sive conjunctis, et ex hujus unius idcirco observantia, ordinem, prosperitatem, incrementa nationibus esse expectanda. Arduum certe et immanis laboris opus suscepisti; sed ejus modi, cui perficiendo suffragatæ fuerint tum peculiares disciplinæ, quas jamdiu tanto cum successu tradis, tum vis, perspicacia, judicium ingenii tui, tum demum maxime religio, firmitas nullo commovenda discrimine, justitiæ amor et absolutum erga Ecclesiæ leges obse-

A notre cher Fils Charles Périn, *professeur de droit public et d'économie politique à l'Université de Louvain,*

PIE IX PAPE.

Cher Fils, Salut et Bénédiction Apostolique.

En ces temps où la société civile se persuade que le progrès de la civilisation, qu'elle croit avoir conquis, lui commande de se constituer, de se diriger et de se gouverner par elle-même, sans aucune assistance de Dieu ni de la religion instituée de Dieu; lorsqu'elle prépare ainsi sa ruine en détruisant les bases mêmes de la vie sociale; vous lui rappelez, avec une très-grande opportunité, dans votre beau travail sur *les Lois de la société chrétienne*, que la religion et la société humaine procèdent du même auteur, que la loi de la justice est une et éternelle, que cette loi unique a été portée aussi bien pour les hommes réunis en société que pour les hommes pris individuellement, que c'est de l'obéissance à cette loi que les nations doivent attendre l'ordre, la prospérité et tous les progrès.

Certes, l'œuvre que vous avez entreprise était difficile et elle a exigé un rude labeur. Mais, pour l'accomplir, vous avez trouvé des ressources, d'abord dans les sciences spéciales que vous enseignez depuis longtemps avec tant de succès, puis dans la force, la pénétration et la justesse de votre esprit, enfin, et surtout, dans votre foi religieuse, dans votre

quium et erga hujus Veritatis Cathedræ magisterium. Hinc, licet pauca de tuis voluminibus delibare potuerimus, merito commendari censuimus perspicuitatem et libertatem, qua sana principia proponis, explicas, tueris, et qua quidquid ab iis deflectat in civilibus legibus, aut condemnas, aut, si imperantibus rerum adjunctis, ad graviora mala vitanda invectum fuerit, tolerari quidem posse doces, sed non evehi ad honorem juris, cum nullum jus esse possit adversus æternas justitiæ leges. Atque utinam id illi intelligerent, qui se catholicos jactant, licet adeo præfracte adhæreant libertatibus conscientiæ, cultuum, typorum, aliisque id generis promulgatis a rebellibus exeunte præterito sæculo, et constanter ab Ecclesia proscriptis, ut non solum eas tolerandas contendant, sed habendas omnino loco jurium, et fovendas propugnandasque uti necessarias præsenti rerum conditioni progressuique promovendo : perinde ac si quod veræ religioni opponitur, quod hominem autonomum facit et divino solutum imperio, quod amplam pandit viam erroribus omnibus et corruptioni, prosperitatem, profectum, gloriam afferre posset nationibus! Si hujusmodi homines opinionem suam non prætulissent Ecclesiæ documentis, si amicam ita manum, fortasse nec opinantes, non præbuissent ejus et civilis auctoritatis osoribus, si non scidissent ita conjunctas catholicæ familiæ vires; perturbatorum machinationes et audacia retusæ fuissent, resque eo non devenissent, ut timenda sit cujusvis ordinis subversio. Verum etsi ab istis,

fermeté qu'aucune difficulté n'ébranle, dans votre amour de la justice et dans votre obéissance absolue aux lois de l'Église et au magistère de cette Chaire de Vérité.

Aussi, bien que nous n'ayons pu lire que peu de chose de vos deux volumes, nous avons jugé qu'il y a lieu de louer la netteté et la franchise avec lesquelles vous exposez, expliquez et défendez les vrais principes, avec lesquelles vous condamnez tout ce qui, dans les lois civiles, s'écarte de ces principes, et avec lesquelles vous enseignez comment, si les circonstances l'exigent, on peut tolérer les déviations de la règle lorsqu'elles ont été introduites en vue d'éviter de plus grands maux, sans toutefois les élever à la dignité de droits, vu qu'il ne peut y avoir aucun droit contre les éternelles lois de la justice.

Plût à Dieu que ces vérités fussent comprises de ceux qui se vantent d'être catholiques, quoiqu'ils tiennent à la liberté de conscience, à la liberté des cultes, à la liberté de la presse, et à d'autres libertés de ce genre, décrétées à la fin du siècle dernier par les révolutionnaires et constamment réprouvées par l'Église, et qu'ils y tiennent avec une telle opiniâtreté, qu'ils prétendent qu'on ne doit pas seulement les tolérer, mais qu'on doit absolument les considérer comme des droits, et qu'il faut les favoriser et les défendre comme nécessaires à la condition présente des choses et à la marche du progrès : comme si tout ce qui est opposé à la vraie religion, tout ce qui attribue à l'homme l'autonomie et l'affranchit de l'autorité divine, tout ce qui ouvre la voie large à toutes les erreurs et à la corruption des mœurs, pouvait donner aux peuples la prospérité, le progrès et la gloire !

Si ces hommes n'avaient mis leur sens propre au-dessus des enseignements de l'Église ; s'ils n'avaient, peut-être sans le

qui Ecclesiam audire nolunt, nil omnino sperandum sit; opus tuum tamen vires et arma suppeditabit recte sentientibus, illustrare poterit hæsitantes, nutantes erigere et confirmare. Tu vero, qui posthabito adversarum opinionum conflictu, contemptaque illecebra captandæ gratiæ, libere pro veritate scripsisti, merito certe præmio apud Deum non carebis. Ejus interim cumulata tibi adprecamur auxilia et munera, eorumque auspicem esse cupimus Apostolicam Benedictionem, quam tibi, Dilecte Fili, paternæ benevolentiæ Nostræ testem peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 1 februarii anno 1875,

Pontificatus Nostri Anno vicesimo nono.

PIUS PP. IX.

savoir, offert une main amie à ceux qui poursuivent de leur haine l'autorité religieuse et l'autorité civile, s'ils n'avaient ainsi divisé les forces unies de la famille catholique, les audacieuses machinations des perturbateurs auraient été contenues, et nous n'en serions pas venus à ce point que nous avons à redouter la subversion de tout ordre.

Bien qu'il n'y ait absolument rien à espérer de ces hommes qui ne veulent pas écouter l'Église, votre ouvrage fournira néanmoins des forces et des armes à ceux qui suivent les bonnes doctrines ; il pourra éclairer ceux qui hésitent, relever et raffermir ceux qui chancellent. Quant à vous qui, sans vous laisser arrêter par la contradiction des opinions adverses, et méprisant les séductions de la faveur, avez librement écrit pour la vérité, vous ne pouvez manquer de recevoir de Dieu la récompense que vous méritez. Nous Le prions de vous combler de ses secours et de ses dons. Nous voulons que la Bénédiction Apostolique, que Nous vous accordons, cher fils, avec grande affection et comme témoignage de Notre bienveillance paternelle, soit pour vous le présage de ces faveurs divines.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 1er février 1875,

De notre pontificat la vingt-neuvième année.

PIE IX PAPE.

AVANT-PROPOS

En ces temps de foi vacillante, où les classes lettrées vivent principalement de théories et de préjugés, j'offre au public un livre qui est tout de croyance et de faits.

Une conviction profonde sur les principes, et le sentiment du péril suprême où courent les sociétés qui les oublient, m'ont inspiré la pensée d'exposer, dans leur simplicité, les lois naturelles de la vie sociale. Ces lois ne sont autres que les lois de la vie chrétienne; car l'homme n'a pas en lui deux consciences, et la morale publique n'est pas différente de la morale privée.

Mais ce n'est pas assez, en matière de questions sociales, d'avoir reconnu et caractérisé les grandes

lois de l'ordre moral. Il faut encore rechercher quelles sont, dans la vie publique et dans la vie privée, les institutions qui répondent le mieux à ces lois. Il faut voir comment, sous l'empire absolu des principes, l'homme dispose, suivant la diversité des mœurs et le degré d'avancement des sociétés, de toutes les choses que Dieu laisse à sa liberté.

Ceci est plus particulièrement ce qu'on nomme la politique. J'en ai abordé les principaux problèmes, en évitant soigneusement de confondre le relatif avec l'absolu. Je me suis attaché à distinguer, dans la vie sociale, ce qui reste de ce qui passe, ce qui se retrouve et doit se retrouver partout de ce qui varie d'après les temps et les lieux. Si l'on ne faisait cette distinction nécessaire, on pourrait craindre, surtout à notre époque, de jeter de la défaveur sur les principes, en couvrant de l'inviolabilité qui leur est due certaines formes des rapports sociaux qui n'ont, par leur nature, rien d'immuable.

J'ai toujours placé les faits à côté des principes. En montrant ce que furent les nations chrétiennes malgré leurs défaillances trop fréquentes, j'ai cherché à faire comprendre ce que pourrait être une société qui pratiquerait, avec une généreuse fidélité, la loi de l'Église. J'ai aussi considéré ce que deviennent les nations qui n'ont jamais connu cette

loi, ou qui, l'ayant connue, la méprisent et la rejettent.

Je ne sais rien de plus instructif que ce rapprochement. Il nous éclaire sur l'avenir de nos sociétés, et sur les calamités auxquelles elles s'exposent, lorsqu'elles veulent se faire un ordre politique où l'homme serait tout, et où Dieu ne serait rien.

En affirmant tout ce que l'Église affirme, en repoussant tout ce qu'elle repousse, je remplis le strict devoir qu'elle impose à tous ses fils. Je le remplis dans l'esprit de soumission où doit être tout catholique, prêt à désavouer toute erreur qui pourrait, contre mon intention, s'être glissée dans cet écrit.

Je ne comprendrais pas, du reste, qu'aujourd'hui, au milieu d'une des luttes les plus formidables qui aient jamais été engagées entre le bien et le mal, on cherchât à atténuer la vérité ou à la voiler. Gagne-t-on les batailles en désertant son drapeau et en cachant ses armes? Le monde, ébranlé par les assauts redoublés de la Révolution, n'a pas trop de toute la puissance de la vérité pour se défendre.

Ce sont les fortes doctrines qui font les grands courages. Si les âmes ont, de nos jours, si peu d'élan, si les volontés fléchissent et capitulent si facilement, n'est-ce point parce que, chez un grand nombre, les doctrines sont timides et flottantes?

Du côté des ennemis de l'Église et de la société, toute erreur s'affirme. Il faut que nous tous, qui voulons servir l'Église et travailler au salut de la société, nous leur rendions affirmation pour affirmation. L'école révolutionnaire nous montre le chemin ; à ses négations radicales opposons la pleine et simple vérité. En fait d'erreur on dit tout, il faut que tout soit dit aussi en fait de vérité. L'erreur totale, qui prétend nous imposer son joug, ne pourra être vaincue que par la vérité totale.

LES LOIS

DE LA

SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE

LIVRE Ier

DE L'ORIGINE ET DE LA FIN DE LA SOCIÉTÉ

CHAPITRE Ier

DE LA SOCIÉTÉ EN GÉNÉRAL

L'homme vient de Dieu et va à Dieu. Les sociétés dans lesquelles il vit sont d'institution divine. Dieu, par ses décrets souverains, en a disposé l'ordre de telle façon que nous trouvons, dans les biens finis et dans les perfections relatives de ce monde, des degrés pour nous élever aux biens infinis et à la perfection suprême du monde à venir. Sous l'ordre extérieur des choses humaines, il y a partout l'ordre intime et divin.

Pour savoir quelle est la fin de la société ainsi que son origine, pour se rendre compte des évolutions qu'elle

accomplit et des lois auxquelles elle obéit, il faut, au-dessus de tout ce qui est de l'homme, voir toujours ce qui est de Dieu.

Il y eut de tout temps dans le monde, et il y a de nos jours plus que jamais, des hommes incapables de s'élever au-dessus des choses de la terre, de considérer la vie en ses profondeurs, et de pénétrer, à travers les dehors, jusqu'à ses réalités divines. Dans leur suffisance, ils ne voient en toutes choses que la raison humaine, sa puissance et ses droits. Pour eux, l'homme est, du droit de sa raison, maître absolu de sa destinée. S'il subit le joug de la vie sociale, c'est qu'il lui plaît de le subir. Libre par droit de nature, il ne peut accepter d'autres liens que ceux que sa liberté s'est à elle-même imposés. Le droit qu'autrui peut avoir sur lui, c'est lui-même qui le crée par l'abdication volontaire d'une part de sa souveraineté native; le droit qu'ont sur lui les pouvoirs publics, c'est lui seul encore qui le leur donne.

Et de fait, si l'homme est tel que le rationalisme le conçoit, il n'y a pour fonder la société et le droit social qu'un seul moyen, c'est celui qu'a imaginé Rousseau. « Il faut trouver une forme d'association qui défende et protége, de toute la force commune, la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » C'est-à-dire que toute société et tout droit social dérivent du contrat social [1].

[1] *Contrat social*, ch. IV. — Dans le contrat social tel que l'entend Rousseau, l'homme crée, par son seul consentement, le juste et l'injuste. Il n'y a, comme le fait remarquer M. Laboulaye, aucune assimilation à établir, entre cette invention de la philosophie du dix-

Singulier contrat que celui qui peut être, à chaque instant, rompu par la volonté même dont il procède, et qui n'oblige que sous le bon plaisir de l'obligé.

En vain prétendrait-on que la liberté ne peut point se permettre de tels caprices, et qu'elle ne peut aller jusqu'à briser le lien qu'une fois elle a accepté ; la logique résiste à ces compromis. La liberté est toujours la liberté, la souveraineté toujours la souveraineté. Si la nature m'a fait libre et maître absolu de moi-même, aucune promesse ne tiendra contre cette loi. Je conserverai toujours le droit de faire ce qui me plaira, car, la liberté pleine et souveraine étant de l'essence de mon être, l'aliéner serait une sorte de suicide moral, et je ne pourrais cesser d'être libre qu'en cessant d'être.

Or, ce qui est vrai de l'individu n'est pas moins vrai de la société. La société ne peut avoir que les droits de l'homme, mais elle les a tous. A ceux qui prétendraient l'enchaîner à un pouvoir et à une organisation quelconque, elle pourra toujours répondre avec le plus bruyant des démocrates modernes : « Rousseau, a-t-on dit, déclare que lorsque le peuple a délégué le pouvoir il ne peut le reprendre. Eh bien, Rousseau a tort. Ces théories ne conviennent plus aux démocraties modernes. Le suffrage universel d'un jour n'est pas celui du lende-

huitième siècle, et les pactes par lesquels des hommes, jetés loin de leur patrie, sur des terres étrangères, règlent les conditions de la vie commune dans la colonie qu'ils vont fonder. Tel fut le pacte rédigé, sur le vaisseau *la Fleur de mai*, par les émigrés puritains, qui allaient chercher en Amérique un refuge contre la persécution. Comme le dit M. Laboulaye, ce que ces hommes constituaient, ce n'était pas une société, mais un gouvernement. Voir l'*Histoire des États-Unis*, 1re époque, 7e leçon.

main, et c'est pourquoi il ne peut stipuler sa propre aliénation. Il est la collection des volontés d'un peuple : à chaque seconde, il y a une volonté qui meurt et qui est remplacée par une volonté différente ou contraire, et vous voudriez faire décréter la perpétuité par le suffrage universel ! Le suffrage universel ne peut pas plus abdiquer sa souveraineté que le citoyen ne peut abdiquer sa liberté de penser[1]. »

L'homme est fait pour la société. Tout nous le dit, et personne aujourd'hui ne dit plus le contraire. L'homme n'a pu naître, se conserver et atteindre à son plein développement, que dans la société et par la société. Il y tient par son esprit, par son âme, par son cœur, par toute sa vie morale autant que par sa vie matérielle.

La société est un fait universel et primitif; fait que nul homme n'a pu créer, puisque sans elle nul homme ne serait ; fait antérieur à toute combinaison humaine, institué par une volonté supérieure à toute volonté humaine, et réglé par une loi indépendante de ceux qu'elle assujettit. Et cette loi est vraiment une loi naturelle, puisque c'est l'auteur même de la nature humaine qui l'a portée, et qu'elle prend sa source dans l'acte créateur qui a constitué cette nature.

Toute société est une réunion d'êtres libres, dont les forces tendent en commun à une fin déterminée. C'est par la concorde des intelligences et des volontés, sous la direction du pouvoir, que la société réalise le bien de tous les individus qui la composent, et qu'elle assure en

[1] *Discours* de M. Gambetta, à la séance du Corps législatif du 5 avril 1870.

même temps sa conservation et son perfectionnement à elle-même.

La société est autre chose, et elle est plus que la simple collection des individus qui, vivant sous une même autorité et sous une même loi, poursuivent par la libre union des forces particulières tous les progrès dont la vie humaine est capable. La société est un être moral, indépendant des individus qui le composent, doué d'une vie propre, constitué, suivant l'ordre providentiel des choses, en vue d'une fin distincte de la fin assignée aux individus. Ni les individus ne sont faits absolument et uniquement pour la société, ni la société n'est faite absolument et exclusivement pour les individus.

La société a pour devoir essentiel, je dirai même pour mission première, de mettre les individus à même d'accomplir, par leurs forces propres et libres, la destinée à laquelle ils sont appelés. Mais, de leur côté, les membres de la société ont pour devoir de prêter leur concours à la société, en vue de l'accomplissement du rôle que la souveraine disposition de Dieu a assigné, dans le mouvement général de l'humanité, à chacune des sociétés particulières qui forment la grande société des nations.

L'unité dans la diversité, tel est le trait dominant de toute vie sociale ; la solidarité y est au fond de tout.

Lorsque les hommes travaillent d'un effort commun dans la vie publique, sous le contrôle et sous l'autorité du pouvoir, à l'accomplissement de la fin vers laquelle la Providence dirige leur activité collective, l'unité nous apparaît, en tout ce qu'ils font, évidente et palpable. Les lois qui l'établissent sont précises, positives ; elles s'im-

posent à tous sous la forme extérieure et avec le caractère impérieux du droit.

Lorsque nous poursuivons, dans l'ordre de la pure liberté et par notre activité individuelle, les biens que comporte la vie privée, ce n'est plus la loi qui fait l'unité, mais elle s'établit partout d'elle-même. Tous tiennent à tous par des liens que nulle volonté particulière n'a formés, et qui s'imposent irrésistiblement. En vertu d'une disposition générale des choses, les forces de l'un ne peuvent se déployer avec plein succès que moyennant le concours des forces de tous les autres. Tous, nous sommes, pour les plus petites choses comme pour les plus grandes, pour l'ordre matériel, comme pour l'ordre moral, dans la dépendance de tous ; la liberté de chacun de nous serait réduite à l'impuissance en proportion de l'isolement dans lequel elle s'enfermerait.

Ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ demande pour ses disciples à Dieu son Père, au moment où il va fonder, sur le Calvaire, la grande société de l'Église catholique qui traversera tous les âges et embrassera toutes les races, c'est la grâce de l'unité. « Père saint, conservez en votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils soient un, comme nous-mêmes, afin qu'ils soient un, comme vous, mon Père, en moi et moi en vous ; qu'ils soient de même un en nous[1]. »

Cette prière du divin Sauveur a été exaucée, non-seulement dans l'ordre spirituel, mais encore dans l'ordre temporel. Un des traits qui élèvent particulièrement le monde moderne au-dessus du monde païen, n'est-ce pas

[1] Saint Jean, ch. XVII, v. 11 et 21.

l'unité de plus en plus parfaite qui tend à s'établir, sur le globe, entre toutes les fractions de la grande famille humaine, et, dans chaque État, entre toutes les classes qui le composent ?

C'est qu'en effet l'unité véritable et solide de la vie humaine n'est et ne peut être qu'en Dieu. En Lui elle a sa source par l'unité de la croyance ; en Lui elle se conserve par l'intime cohésion du mutuel sacrifice. Là est l'unité première et profonde de toute société humaine. Sous toutes les formes et à tous les degrés, la société implique l'unité ; mais l'unité sociale n'est durable, vivante, féconde, que lorsqu'elle prend sa racine dans les âmes, et qu'elle procède de la seule force qui les pénètre et les gouverne, c'est-à-dire de la force même de Dieu.

Dans toutes les sociétés, comme signe et moyen d'unité, comme organe destiné à ramener au centre toutes les forces sans cesse divergentes de la liberté, Dieu a mis le pouvoir. Différent quant à son mode de détermination et quant à la loi de son action, suivant la nature différente des sociétés, le pouvoir se retrouve partout où il y a des êtres libres unis par un lien social.

Il est trois genres de sociétés entre lesquelles se partage notre vie. La société spirituelle d'abord, puis, dans l'ordre temporel, la société domestique et la société publique.

La société des âmes avec Dieu et des âmes entre elles, c'est-à-dire la société spirituelle, est la plus nécessaire, la plus haute, la plus intime de toutes les sociétés. C'est là que l'unité règne dans toute sa force, par la force même de la vérité, qui est une. Là, sous l'empire de la loi qui régit les consciences, toutes les volontés diverses se trou-

vent sans cesse ramenées à la volonté souveraine de Dieu, auteur de cette loi. Là, par une impulsion qui dépasse les stricts commandements de la loi, la charité rapproche et unit toutes les volontés particulières. Là, le pouvoir vient directement de Dieu et parle directement en son nom. Là, Dieu lui-même se communique aux âmes ; c'est en Lui et par Lui que tous vivent d'une même vie et sont véritablement un.

Dans la société temporelle, l'unité n'est qu'une ombre, en quelque sorte, de cette unité profonde, radicale, de la société spirituelle. Sans doute, c'est sur l'autorité de Dieu que le pouvoir temporel s'appuie, et c'est pour obéir à Dieu qu'on lui obéit. Mais ce pouvoir ne vient de Dieu qu'indirectement, et ses commandements s'exercent dans un ordre extérieur où l'autorité n'a pas prise immédiatement sur les âmes. Plus l'homme sera fidèle à Dieu, plus parfaite sera, par la soumission de tous à la loi, l'unité de la société temporelle. Mais, par la nature des choses, le lien qui rapproche les hommes dans l'ordre des intérêts de la vie présente, ne peut avoir le caractère de cette union étroite par laquelle s'établit la communication de chacun à tous et de tous à Dieu, dans la vie spirituelle. Quand il s'agit des intérêts temporels, même les plus légitimes, la diversité, la mobilité, sont partout. Les intérêts ne lient jamais qu'imparfaitement les hommes, et l'unité qu'ils fondent n'a jamais la forte consistance de l'unité des âmes attachées à la poursuite d'un bien infini, toujours présent, toujours le même, et qui se donne à tous sans être diminué par personne.

Dieu a néanmoins marqué, du caractère d'une véritable et féconde unité, les deux sociétés dans lesquelles l'hu-

manité accomplit sa destinée terrestre ; la société domestique et la société publique. En l'une comme en l'autre on trouve le pouvoir. Il nous apparaît plus doux, plus respecté, et en même temps mieux obéi, dans la société domestique, qui a pour chef celui-là même qui en est l'auteur direct ; plus craint, mais entouré de moins de respect, dans la société politique à laquelle il tient par un lien moins intime. Dans l'une comme dans l'autre, il assure l'unité de la vie par l'unité du commandement et par la coordination de toutes les forces sous l'empire de la loi. Dans l'une comme dans l'autre, lorsqu'elles restent fidèles à leur nature, le devoir, l'affection, l'intérêt, concourent à maintenir toutes les volontés individuelles en cet état de concorde hors duquel il n'y a pas d'ordre social. Et de cette concorde, étendue à toute la suite des générations, naît la tradition, c'est-à-dire cette continuité de l'existence dans le temps, qui est aussi un des éléments nécessaires pour constituer l'être moral qu'on appelle une société ; car sans la tradition il pourra bien y avoir des individus groupés pour l'intérêt du moment, mais un intérêt contraire les dispersera le moment d'après, et il n'y aura jamais ni famille ni État.

CHAPITRE II

DU BUT QUE POURSUIVENT LES SOCIÉTÉS HUMAINES

Le but vrai et la fin suprême de toute vie humaine sont au-dessus de cette terre. C'est pourquoi l'on ne peut traiter de la cité terrestre sans considérer d'abord la cité de Dieu.

Rappelons ici des faits et posons des principes. Ce sont des faits palpables et des principes évidents ; mais, de nos jours, on dénature tous les faits et on conteste l'évidence.

L'homme ne tire pas de lui-même sa félicité, il faut qu'il aille la chercher en Dieu. L'Être qui existe de soi-même peut seul trouver en soi-même sa fin et le bonheur qui accompagne la possession de cette fin. C'est en se renonçant lui-même pour se donner à Dieu, par un amour sans bornes et sans réserves, que l'homme trouve la perfection et le bien, objets de toutes ses aspirations. « La vertu n'est vraie, dit saint Augustin, qu'autant que tous ces biens dont elle use bien, que toutes ses actions dans le bon usage des biens et des maux, elle les rap-

porte et se rapporte elle-même à cette fin, où nous jouissons d'une paix au-dessus de toute paix. »

C'est dans l'homme une prétention insupportable que de chercher en lui-même l'accomplissement de sa destinée. Dieu se moque de cette prétention et se plaît à la confondre. Nulle société n'en porte témoignage autant que la nôtre. C'est à notre temps, mieux qu'à tout autre, que s'appliquent ces paroles du grand docteur que nous citions tout à l'heure : « Par une étonnante vanité, les hommes prétendent tirer d'eux-mêmes leur bonheur, mais la divine sagesse se rit d'eux [1]. »

Or, ce qui est vrai de chacun de nous est vrai aussi des hommes réunis en société, en ce sens qu'on ne pourrait rien comprendre à la constitution de la société temporelle, qu'on ne pourrait déterminer ni sa fin, ni ses lois de conservation, d'action et de progrès, si l'on ne considérait particulièrement ses rapports avec Dieu, et avec la société dans laquelle les hommes sont directement rattachés à Dieu.

En effet, ou bien la destinée de l'homme ne va pas au delà de son existence terrestre, ou bien, toutes choses étant nécessairement constituées par rapport à leur fin, l'ordre de la vie temporelle doit se rapporter à l'ordre supérieur où se trouve notre véritable fin.

La fin de la société temporelle, c'est de conduire les hommes, par l'ordre toujours imparfait et la paix toujours précaire de la vie présente, à l'ordre parfait et à la paix stable et sans mélange de la vie à venir. Dans la vie temporelle tout est moyen par rapport à la vie spirituelle.

[1] *De Civitate Dei*, lib. XIX, c. 4 et 10.

Prendre les choses du temps seulement en elles-mêmes et pour elles-mêmes, serait méconnaître le dessein de Dieu sur nous et abaisser notre destinée. Sans doute, les sociétés temporelles ont leurs biens, que les hommes peuvent légitimement chercher et qui font leur félicité terrestre. Quand l'ordre est dans les sociétés temporelles, la félicité y est aussi ; mais c'est une félicité toute relative, composée de biens inférieurs dont la possession reste toujours subordonnée à la pratique des lois de l'ordre supérieur.

Les hommes ne jouissent pleinement des biens de la terre que lorsque la vie sociale est organisée de façon à les conduire sûrement à Dieu. L'ordre est vrai, solide et fécond, dans les choses terrestres, lorsque les hommes font, par l'accomplissement de la loi divine, tout ce qu'il faut faire pour atteindre en Dieu leur fin suprême.

Saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, a défini, avec autant de simplicité que de profondeur, la fin des sociétés temporelles, et marqué la relation des biens qu'elles poursuivent avec les biens supérieurs de la vie spirituelle. « La cité de la terre, qui ne sera pas éternelle, a ici-bas son bien dont la possession lui donne toute la joie que de telles choses peuvent donner. On ne saurait contester aux objets que désire cette cité d'être des biens : elle-même, en tant que nature humaine, est un bien plus excellent. En vue de ces biens inférieurs, elle désire une certaine paix toute terrestre, et elle guerroie afin d'arriver à cette paix. En effet, qu'elle demeure victorieuse, que toute résistance cesse, elle a la paix que n'avaient point les partis contraires, luttant dans leur déplorable indigence pour s'approprier des biens qu'ils ne

pouvaient posséder ensemble. Or, quand la victoire reste aux défenseurs de la plus juste des causes, c'est assurément une heureuse victoire, c'est une paix digne de tous nos vœux. Ces choses sont bonnes et sans doute sont des bienfaits de Dieu. Mais si, au mépris des biens supérieurs qui appartiennent à la céleste cité, où la victoire possédera l'inaltérable sécurité de la paix éternelle, l'on s'éprend des biens d'ici-bas jusqu'à les croire uniques, ou du moins jusqu'à les préférer à ceux mêmes que l'on croit plus excellents, la misère, ou un surcroît de misère, est inévitable [1]. »

Tout se résume, sur cette question des sources premières du bon ordre et de la prospérité des sociétés politiques, en cette parole si souvent répétée, et qu'on trouve plus vraie à mesure qu'on en médite plus attentivement les applications : « Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît [2]. »

Dans l'ordre général de la vie humaine, il y a à distinguer l'ordre spirituel et l'ordre temporel ; puis, dans l'ordre temporel, l'ordre moral et l'ordre matériel.

En toute société c'est l'ordre spirituel qui est le premier et qui soutient tout. L'ordre moral des sociétés est fondé sur leur ordre spirituel. Supposez, ce qui ne s'est jamais vu, une société où il n'y a point d'ordre spirituel. Là, comme tout relève de l'homme et de son capricieux empire, rien, dans l'ordre moral, ne peut être ni défini, ni assuré. L'homme y fait seul la loi, comme il prétend

[1] Livre XV, c. 4.
[2] Évangile de saint Matthieu, VI, 33.

faire seul aussi la vérité sur laquelle repose la loi. Mais ni loi ni vérité ne pourront résister à l'impétueuse mobilité des passions affranchies du joug divin. Tout, à chaque moment, sera remis en question par l'irremédiable inquiétude qui envahit les esprits, aussitôt que l'homme se sépare du centre immuable duquel dépendent l'ordre, la paix et la stabilité de toutes choses.

L'homme, par son corps, tient au monde extérieur. En sa personne, le spirituel et le corporel sont étroitement unis. Ils le sont également dans la société. L'ordre matériel est, pour les sociétés humaines, inséparable de l'ordre moral, dans lequel il trouve sa raison d'être et duquel il tire toute sa puissance. Les biens matériels n'ont de valeur qu'autant qu'ils aident l'homme à se conserver pour l'ordre moral et à s'y perfectionner. D'autre part, l'homme n'a de puissance sur le monde extérieur que par l'énergie de sa volonté et par la force de son intelligence, choses qui sont essentiellement de l'ordre moral. L'ordre matériel est donc un moyen par rapport à l'ordre moral ; c'est dans cet ordre supérieur que l'homme en réalité se meut, et tend à la fin que Dieu lui a assignée. Les biens matériels ne sont vraiment des biens que dans la mesure où on les rapporte, directement ou indirectement, aux biens de la vie morale, lesquels eux-mêmes ne sont biens qu'autant qu'ils rapprochent l'homme de Dieu, bien suprême et fin dernière de tous les êtres.

Ordre spirituel, ordre moral, ordre matériel, voilà toute la vie humaine. Tous les progrès dont elle est susceptible rentrent dans ces trois ordres. La recherche scientifique peut bien les distinguer l'un de l'autre ; mais,

en réalité, ils sont constitués sous la loi d'une étroite unité, qui est l'unité même de notre vie et de notre être. Ni l'individu ni la société ne peuvent atteindre le but que la volonté créatrice leur a marqué, s'ils ne développent, dans une parfaite harmonie, et suivant leur ordre naturel de subordination, toutes les puissances de vie et d'action qu'ils ont reçues de Dieu.

Ces biens, qui sont le but de notre légitime recherche, ces progrès auxquels toutes les sociétés aspirent, il faut, pour répondre aux lois de la justice aussi bien qu'à l'intérêt du corps social, qu'ils tournent au profit de tous. Les petits, les faibles, les pauvres, sont les plus nombreux en toute société. Rattachés aux puissants et aux riches par le lien de la solidarité, il faut qu'ils aient leur part des avantages que conquiert à la société l'activité des plus heureux et des plus forts. Nulle société ne pourra être considérée comme régulièrement ordonnée, si les classes inférieures ne trouvent, chez les classes supérieures, cette sollicitude constante et cette fraternelle assistance dont leur faiblesse a besoin.

La société, ce n'est pas seulement ce petit nombre d'hommes qui composent les classes supérieures, et qu'on voit abondamment pourvus de tout ce qui fait la puissance, la distinction et le bonheur de la vie. La société, c'est tout le monde. Dans cette masse, tous ont une destinée égale et, par conséquent, à bien considérer les choses, un intérêt égal. Si une distinction pouvait être faite entre les petits et les grands, elle devrait être tout à l'avantage des premiers.

Les grands, ayant plus de biens, ont plus de devoirs. Vivants davantage d'eux-mêmes, ils sont appelés à servir

ceux que leur condition rend plus dépendants. Il faut qu'ils y emploient les dons de toute sorte qui établissent leur supériorité sur le reste de la société. De même, il faut que la société, par son action collective et par son ordre général, s'applique à donner aux classes populaires ces garanties de liberté et ce concours qu'elle doit à tous, mais qu'elle doit particulièrement à ceux dont la condition humble et précaire réclame plus instamment la protection du droit social. Il faut qu'elle prenne un soin tout spécial de les mettre à même d'accomplir facilement et sûrement, par leur libre effort, cette destinée temporelle et spirituelle à laquelle nous sommes tous également appelés.

Si, entre tous ceux que la nature et la destinée rendent égaux, les plus nombreux sont aussi les plus faibles, et que ce grand nombre soit, à raison de sa faiblesse, plus exposé à être détourné par violence, par ruse ou par impuissance, de l'accomplissement de sa destinée, n'est-il pas clair que ce sera en vue de ce grand nombre surtout que devront être établies les institutions et les garanties sociales. N'est-ce point pour permettre aux hommes de réaliser le plus complétement possible leur fin, que ces institutions et ces garanties sont établies? Il est donc rigoureusement vrai de dire que la société existe surtout pour les petits, les faibles et les pauvres, que son but principal, que son premier devoir, est de les garder et de les soutenir dans la voie du perfectionnement moral et matériel ouverte à tous.

Ce devoir, l'Église n'a jamais manqué de le rappeler aux classes supérieures. Bossuet, au milieu des splendeurs de la cour de Louis XIV, en parle en des termes

que notre siècle de sensualisme et d'individualisme est tenté de trouver étranges : « L'Église, dans son premier plan, n'a été bâtie que pour les pauvres, et ils sont les véritables citoyens de cette bienheureuse cité que l'Écriture a nommée la cité de Dieu. Cette doctrine nous doit apprendre à respecter les pauvres et les indigents, comme ceux qui sont nos aînés dans la famille de Jésus-Christ. Méditez sérieusement, en la charité de Notre-Seigneur, que si les honneurs du siècle nous mettent au-dessus des pauvres, le caractère de Jésus-Christ, qu'ils ont l'honneur de porter, les élève au-dessus de nous. Honorez, en les servant, la mystérieuse conduite de la Providence divine, qui leur donne les premiers rangs dans l'Église, avec une telle prérogative, que les riches n'y sont reçus que pour les servir [1]. »

Une dernière remarque est nécessaire, pour achever d'éclaircir cette question de la fin des sociétés. Entre les forces par lesquelles la société travaille à remplir sa destinée, une distinction générale est à faire. Il est essentiel de la bien fixer dès le début, vu qu'elle sera fréquemment sous-entendue dans le cours de nos recherches.

Ce que la société fait par elle-même, par l'expansion des forces individuelles agissant isolément, ou des forces individuelles librement associées ; tous les progrès qu'elle accomplit dans sa vie propre et par ses forces propres, c'est-à-dire dans la vie de tous ceux qui la composent, et par les forces qu'ils déploient d'eux-mêmes, en vertu de leur initiative privée ; toute cette activité, tous ces progrès, qui ne tiennent pas à la vie publique, qui ne

[1] *Sermon sur l'éminente dignité des pauvres*, 1er point.

relèvent pas directement des pouvoirs publics, qui ne se rattachent pas aux combinaisons sur lesquelles repose l'exercice de ces pouvoirs ; tout cet ensemble d'efforts, de labeurs, de conquêtes dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel, dont l'individu et la communauté sociale profitent également, tout cela forme comme le fond de l'existence de toute société. C'est sur ce fonds de vie sociale qu'est établie la constitution politique, avec l'ensemble des règles par lesquelles sont fixées les conditions d'existence et les attributions des pouvoirs publics.

Il ne faut donc pas confondre ce qui est d'intérêt et d'ordre social avec ce qui est d'intérêt et d'ordre politique. Cette distinction est importante au point de vue de la vérité des choses autant qu'au point de vue de la liberté des sociétés. D'un côté se trouve la société, poursuivant par ses propres forces sa fin providentielle ; de l'autre se trouvent les pouvoirs politiques, avec toutes les garanties légales qui assurent l'efficacité et en même temps la modération de leur action.

Des deux côtés, c'est la félicité commune que l'on recherche ; c'est vers ce but supérieur que tout est dirigé, mais on y tend par des voies diverses. D'une part on y va par la libre expansion des forces de la communauté elle-même ; de l'autre, les pouvoirs publics en assurent la réalisation, par l'exercice de l'autorité qui impose à tous la justice, et par l'emploi, en vue du bien commun, de la force collective dont ils sont les dépositaires.

L'ordre social et l'ordre politique se touchent et se pénètrent par tous les points. Dans la réalité, on ne peut les séparer ; ils agissent et réagissent continuellement

l'un sur l'autre. Il y aurait néanmoins erreur et inconvénient grave à n'en point marquer les caractères propres, et à ne point distinguer la nature des influences particulières qui y règnent.

CHAPITRE III

DE LA JUSTICE ET DE LA CHARITÉ DANS LA VIE SOCIALE

« La charité, dit saint Paul, est l'accomplissement de la loi [1]. » Elle est la condition indispensable de toute perfection sociale comme de toute perfection individuelle. Elle possède sur la loi cette grande supériorité, qu'elle fait par la liberté ce que la loi ne fait que par la contrainte.

La charité accomplit la justice, c'est-à dire tout ce qu'ordonne la loi. En unissant l'homme à Dieu, la charité l'unit à la loi vivante. Elle l'unit de plus, par cela même, à tous les autres hommes, dans la vérité des rapports par lesquels la volonté créatrice les a liés les uns aux autres. La charité parfaite mettrait donc l'ordre parfait dans la vie humaine; elle est le principe de cette solidarité étroite, intime, par laquelle tous vont d'une même volonté à l'accomplissement d'une même destinée.

[1] « Dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo ergo legis est dilectio. » Rom., XIII, 10.

Mais, sur cette terre, la charité n'exerce pas sur nous assez d'empire pour assurer l'existence paisible et régulière des hommes dans les relations sociales. L'homme déchu est en proie à des corruptions qui lui rendent difficile la pratique constante de la loi par la charité. Les défaillances de sa volonté, les fréquentes révoltes de ses passions contre les commandements divins, nécessitent l'action d'une force tout extérieure et toute temporelle qui l'oblige à accomplir, par la contrainte matérielle, ce qu'il refuse d'accomplir par l'impulsion de l'amour.

Mais la justice, que définissent les commandements de l'homme et que sa force impose, est loin de la justice à laquelle l'homme tend dans la vie spirituelle, et qui consiste dans le plein accomplissement de la loi, et dans l'union avec Dieu par la complète obéissance à toutes ses volontés. Quant à l'ordre temporel, la justice est simplement la conformité des actes de l'homme avec la loi que portent les pouvoirs humains. Cette justice est aussi inférieure à la justice de la vie surnaturelle, que la cité de la terre est inférieure à la cité de Dieu.

Une société qui n'aurait d'appui qu'en cette justice extérieure et tout humaine serait bien fragile; ni la paix, ni la durée ne lui seraient assurées. En elle, il n'y aurait de la vie que les apparences; dans la réalité, elle serait morte ou près de mourir. La vraie vie de toute société, c'est la vie morale. Or, Dieu est l'unique source où les âmes puisent la vie. C'est par la charité qu'Il se répand en elles, qu'Il les élève à cette justice complète de laquelle résulte la pleine et durable harmonie de toutes les forces du corps social.

Ces vérités sont, de notre temps, non-seulement oubliées, mais méprisées. A la doctrine de l'amour, la révolution répond par des haines implacables. Comme on prétend tout faire sans Dieu, on veut que tout relève uniquement d'une certaine justice purement rationnelle, dont l'homme serait à la fois l'auteur et le sujet. « La justice, dit Proudhon, est l'efflorescence de notre âme. La loi et le législateur sont un : or, cette loi et ce législateur ne sont autres que l'homme; dans l'homme est la loi vivante, consciente, personnifiée. La justice, en deux mots, est l'humanité. »

Dans la société démocratique, toutes choses doivent se mouvoir et se déterminer par la puissance de cette justice immanente à l'humanité, qui serait comme l'âme des sociétés. Sous l'empire de cette force secrète, à laquelle tous cèdent d'un mouvement inné et irrésistible, les individus prennent d'eux-mêmes leur place au milieu de l'activité sociale; ils y sont comme les rouages d'une montre, qui auraient tous, en eux-mêmes, le principe de leur mouvement et la conscience de la fonction qu'ils remplissent. Chacun, dans l'ordre social ainsi conçu, fait appel à son droit, et nul ne dépend d'autrui pour quoi que ce soit, parce que l'équilibre naturel de tous les droits met chaque homme en la situation pour laquelle il est fait, et assure à tous également, par la balance des services, leur juste part dans les fruits de l'activité commune. L'amour, c'est-à-dire le libre mouvement de l'être vers l'objet aimé, n'a plus rien à faire. Tout est nécessaire, tout est fatal, comme la loi de la pure raison suivant laquelle tous les hommes se meuvent. On parle bien encore de liberté dans les théories de cette école démo-

cratique, qui n'a jamais possédé le pouvoir que pour déclarer la guerre à toutes les libertés, mais c'est un mot vide, que certains emploient sans l'entendre, et dans lequel la plupart ne cherchent autre chose qu'un masque pour leur perversité [1].

Quand on proscrit la charité, on met en péril la liberté ; l'une ne va pas sans l'autre. La charité ne s'exerce que par la liberté, et la liberté sans la charité n'est trop souvent qu'une puissance désordonnée et malfaisante.

L'Église a donné au monde la liberté, en lui donnant la charité. En effet, pour que les lois humaines puissent se relâcher de leur sévérité, il faut que, par la charité, les volontés aillent d'elles-mêmes au bien et d'elles-mêmes fuient le mal. L'homme n'est vraiment libre que lorsqu'il obéit à Dieu, et il n'y a de parfaite obéissance que celle qui procède de l'amour.

Il n'y a d'ailleurs de liberté efficace, pour le bien de l'individu et pour le bien de la société, que celle qui puise dans la charité ses raisons d'agir. La liberté serait impuissante, si la charité ne la sollicitait à tous les progrès, en la poussant, par l'amour du bien souverain, à tout ce qui fait la perfection de la vie humaine.

A la place de la charité, mettez son contraire, qui est l'intérêt personnel. Si bien entendu et si intelligent qu'il soit, il ne donnera jamais à la société, ni cette puissance d'ascension vers le bien qui est la source de tous

[1] Sur les conséquences de la doctrine qui bannit la charité de l'ordre social et prétend le fonder exclusivement sur la justice, voir ce que nous disons, au chapitre VI du III[e] livre, de l'*Utopie moderne* et des principaux systèmes dans lesquels elle s'est formulée.

ses progrès, ni même cette simple justice par laquelle est assuré l'ordre extérieur de la vie.

Le principe de l'intérêt propre est le fond de toute la morale utilitaire, dont on nous a donné, depuis Voltaire et les physiocrates, tant de traités, et dans laquelle se résume la sagesse d'un siècle rationaliste. C'est qu'en effet tout rationalisme aboutit forcément à la morale de l'égoïsme.

L'essence du rationalisme, c'est la révolte contre la souveraineté divine. L'homme que l'erreur rationaliste a séduit se met à la place de Dieu, et prétend être seul maître dans le monde. Qu'il s'enivre d'orgueil ou qu'il s'enivre de jouissances matérielles, c'est toujours au fond à la même passion qu'il obéit, à la passion de dominer. En faisant servir à ses jouissances tout ce qui l'entoure, l'homme se pose, vis-à-vis des autres et vis-à-vis de soi-même, comme souverain seigneur de toutes choses. Sous le délire des sens, il y a presque toujours un immense délire d'orgueil. Il y a cette folie qui consiste à se croire le centre du monde entier, et à s'arroger le droit d'user et d'abuser de tout.

Or quelle sera la loi d'un être souverain qui se considère comme le centre de toutes choses, si ce n'est la loi de l'intérêt propre? A qui donc ferait-il le sacrifice de son intérêt? Qui aurait le droit de lui demander un pareil sacrifice? On ne pourrait le lui imposer qu'en vertu de la volonté d'un supérieur, et il n'en reconnaît pas.

Avec une telle doctrine, toute paix sociale est impossible. La vie humaine n'est plus qu'une lutte de tous les instants, où les plus habiles et les plus forts feront prévaloir leur intérêt sur l'intérêt des plus simples et des plus faibles.

Tel sera le fait, et tel sera aussi le droit, dans toute société où les hommes n'auront d'autre règle de conduite que l'intérêt propre. Dans une telle société, de droit comme de fait, la terre sera au plus fort, au plus fort par l'intelligence ou au plus fort par le bras. Entre tous ces hommes égaux par le droit de la nature, et par le droit des passions que la nature a mises en eux, s'il y a une différence, elle ne pourra prendre son origine que dans l'intensité de la passion de chacun, et dans la puissance des moyens personnels par lesquels chacun poursuit sa passion. Les destinées seront, comme dit Fourier, proportionnelles aux attractions. Là où une destinée supérieure se révélera par une personnalité plus énergique et plus envahissante, là sera un droit supérieur, devant lequel toutes les prétentions rivales devront céder.

On a beau dire que l'intérêt bien entendu renfermera, dans les limites d'une sage prudence, cette dangereuse puissance des appétits. La passion l'emporte aisément quand elle peut s'autoriser d'une simple apparence de raison; est-il possible qu'elle ne soit pas toujours triomphante quand elle aura pour elle les principes et la logique ?

Comment me persuaderez-vous, si ma destinée naturelle est toute dans la poursuite de mon bien propre, que les désirs infinis que la nature a mis dans mon cœur ne doivent pas, d'une façon ou d'une autre, trouver satisfaction? Si l'ordonnance présente du monde s'y oppose, c'est que cette ordonnance est mal entendue, qu'elle est mauvaise et contraire à la nature. Mon devoir, aussi bien que mon intérêt, ne seront-ils pas de travailler à la changer? Et ne voyons-nous pas comment s'emploient aujourd'hui à cette besogne tous ces sectaires de la démo-

cratie rationaliste, qui prétendent fonder une société nouvelle, en lâchant tous les freins à des passions aussi vieilles que le monde.

Nous ne consentirons à sacrifier notre intérêt propre, et à nous ranger par ce sacrifice à l'ordre du droit et de l'intérêt général, que si ce sacrifice nous est demandé par l'Être souverain qui nous a faits ce que nous sommes, et qui peut réclamer de nous toute abnégation, parce que c'est de sa gratuite bonté que nous tenons tout. Seul cet Être, qui est notre auteur, peut nous parler d'autorité ; seul il a le droit de nous imposer des devoirs et de limiter notre liberté, en nous forçant à respecter le droit d'autrui.

La charité est le premier principe de toute vie sociale, parce qu'elle donne à l'homme, par l'amour du bien suprême, la seule raison qui suffise à justifier tous les sacrifices, et la seule force qui puisse déterminer à les accomplir. Par elle, et par elle seule, la passion de dominer et la passion de jouir pourront être vaincues, et la justice complétement assurée aux faibles comme aux puissants. Sans l'esprit de sacrifice et de renoncement, dont la charité est la source, non-seulement l'homme perdrait la force de pratiquer la justice dans sa perfection, mais sa conscience serait obscurcie, et l'on verrait s'affaiblir en lui l'intelligence de la justice et la notion du devoir.

N'allons pas croire pourtant que l'intérêt propre sera aboli par la charité : il sera seulement réglé et contenu. L'intérêt propre a, dans une certaine mesure, sa légitimité. Tel que les utilitaires l'entendent, il est destructeur de tout ordre et de toute harmonie sociale. Ren-

fermé dans ses justes bornes par la charité, et par l'esprit de sacrifice qu'elle inspire, il est un des ressorts naturels de la vie humaine.

Par cela même que l'homme est une personne, il a une fin à lui propre, et, par conséquent, un intérêt propre. Le malheur est que nous sommes enclins à poursuivre cette fin aux dépens des autres hommes, et à chercher notre bien dans le mal d'autrui. Quand la charité nous fera aimer nos semblables comme nous-mêmes, nous renoncerons aisément à poursuivre notre intérêt propre aux dépens de la justice. Nous nous arrêterons là où commence le légitime intérêt d'autrui, et nous nous garderons d'enfreindre cet ordre général de la justice et du droit, qui est le fondement nécessaire de toutes les sociétés. Souvent même, emportés par l'attrait divin de la charité, nous franchirons les bornes encore étroites de ces vertus communes et indispensables. Dépassant par nos sacrifices ce que nous impose la stricte justice, nous mettrons l'intérêt d'autrui au-dessus du nôtre, et nous irons jusqu'à cet héroïsme de l'abnégation d'où procèdent les grandes vertus sociales.

Dans une société où tous pratiqueraient à ce degré la charité, on aurait le spectacle d'une émulation d'abnégation et d'une harmonie spontanée des volontés, que la terre n'a jamais connues, et qu'on ne voit que dans les cieux où toute justice s'accomplit. Mais si la faiblesse humaine ne nous permet pas d'atteindre à cette perfection, il ne nous est point interdit, au contraire, il nous est commandé d'y tendre, et d'employer toutes nos forces à nous en approcher. Les sociétés fidèles à l'Église peuvent, avec son assistance surnaturelle, s'élever

chaque jour plus haut dans la voie qui y conduit.

Justice et charité, tout l'ordre social est là. Le monde a besoin de la charité autant que de la justice. La justice contient l'homme, la charité lui communique l'ardeur et la fécondité de la vie. C'est grâce à l'élan que la charité inspire aux sociétés, que la vie humaine se transforme, et qu'elle répond mieux à l'idéal de justice, dont la loi divine est la suprême expression. C'est l'œuvre de la charité que le droit consacre. Le droit intervient pour garantir ce que les mœurs ont introduit ; il fixe et consolide par ses prescriptions les conquêtes de la charité. A cela se borne le rôle du droit. En effet, il ne peut avoir de force que lorsqu'il repose sur les mœurs, et il n'est efficace qu'à la condition que les mœurs achèvent ce que son action tout extérieure a nécessairement d'incomplet et d'imparfait. Or les mœurs, qui ne sont que la révélation extérieure des dispositions intimes des âmes, n'obéissent qu'à la force qui a puissance sur les âmes, à la charité. L'humanité marche, inspirée et soutenue par la charité, guidée et contenue par la justice.

Telles sont les harmonies de la société chrétienne. La charité et la justice s'y donnent la main, pour étendre et affermir l'empire de la vraie liberté, pour développer toutes les forces individuelles et collectives, suivant l'ordre marqué par la volonté souveraine de laquelle relève toute la vie humaine.

La démocratie ne l'entend pas ainsi. Pour tous ceux qui y tiennent, de près ou de loin, la charité est une puissance rétrograde, qui fait obstacle aux progrès de la justice, et dont il faut se garder comme de la plus grande ennemie de l'indépendance et de la dignité humaines.

Dans la société démocratique, tout doit se faire par la liberté de l'individu, que l'intérêt propre met en mouvement et que la justice contient. Là chaque homme, orgueilleusement renfermé dans son droit et dans sa force propre, n'a rien à demander ni à donner au delà de ce que réclame la stricte justice.

D'autres plus modérés, qui ne tiennent à la démocratie que par la communauté des principes rationalistes, font de la vie sociale deux parts. La première appartient exclusivement à la justice ; elle comprend tout ce qui se rapporte directement ou indirectement à la vie publique. L'autre comprend le domaine de la vie privée et de l'initiative individuelle, que les lois laissent à la liberté et au bon plaisir de chacun ; ici on veut bien admettre, comme légitime et salutaire, l'intervention de la bienveillance mutuelle, de la philanthropie, quelques-uns diront même de la charité.

Nous allons plus loin. Nous croyons qu'il faut que la charité règne dans l'ordre légal ; que les pouvoirs publics sont tenus d'en suivre les conseils ; que la politique qui l'écarte et la dédaigne est une politique inintelligente, étroite, fausse et pernicieuse.

Un législateur qui ne s'inspirerait pas de la charité, qui oublierait que c'est par elle que l'homme et la société vont à leur perfection, courrait grand risque de ne faire que des lois impuissantes, quelquefois même des lois injustes. C'est la charité qui donne le type de la justice parfaite entre tous et pour tous. L'œuvre du législateur, qui est le ministre de Dieu pour le bien, c'est d'élever sans cesse la législation vers ce type divin, et d'assurer à tous, par la vraie liberté et par la vraie égalité, sous la

loi d'une profonde et universelle solidarité, tous les biens dont la vie humaine est susceptible. Cette œuvre, jamais législateur ne la portera à sa perfection, ni pour la vie publique, ni pour la vie privée, sans l'esprit de charité.

Lorsque Dieu, par Moïse, donna des lois à son peuple, ce furent des lois dictées par la charité.

« Le Seigneur parla à Moïse sur la montagne de Sinaï et lui dit :

« Parlez aux fils d'Israël et dites-leur : Quand vous « serez entrés dans la terre que je vous donnerai, ob- « servez le sabbat en l'honneur du Seigneur.

« Vous sèmerez votre champ six ans de suite, et vous « taillerez aussi votre vigne, et vous en recueillerez les « fruits pendant six ans.

« Mais la septième année ce sera le sabbat de la terre, « en l'honneur du repos du Seigneur. Vous ne sèmerez « point votre champ et vous ne taillerez point votre « vigne.

« Vous compterez aussi sept semaines d'années, c'est- « à-dire sept fois sept, qui font en tout quarante-neuf « ans.

« Vous sanctifierez la cinquantième année et vous an- « noncerez la libération à tous les habitants de votre « terre, car c'est l'année du jubilé. Tout homme rentrera « dans le bien qu'il possédait et chacun reviendra à sa « première condition.

« Quand tu vends quelque chose à un de tes conci- « toyens, ou que tu achètes de lui quelque chose, n'at- « triste point ton frère, mais achète de lui à proportion « des années, depuis le jubilé.

« Et il te vendra à proportion de ce qui reste de temps « pour en recueillir le revenu.

« N'affligez point ceux qui vous sont unis dans une « même tribu, mais que chacun craigne son Dieu, parce « que je suis le Seigneur votre Dieu.

« La terre ne se vendra point à perpétuité, parce « qu'elle est à moi, et que vous êtes comme des étran- « gers à qui je la loue.

« C'est pourquoi tout le fonds que vous possédez se « vendra toujours sous condition de rachat.

« Si ton frère, étant devenu pauvre, vend le petit hé- « ritage qu'il possédait, le plus proche parent pourra, s'il « le veut, racheter ce que celui-là a vendu.

« S'il n'a point de proches parents et qu'il puisse trou- « ver de quoi racheter son bien, on comptera les fruits « depuis le temps de la vente, afin que rendant le sur- « plus à l'acheteur, il rentre dans son bien.

« S'il ne peut point trouver de quoi rendre le produit « de son bien, l'acheteur en gardera la possession jusqu'à « l'année du jubilé, car cette année-là tout bien retour- « nera au propriétaire qui l'avait possédé d'abord.

« Si ton frère est devenu pauvre et qu'il te tende la « main, tu le recevras comme un étranger qui vient ha- « biter chez toi.

« Tu ne lui donneras point ton argent à usure, et tu « n'exigeras point de lui plus de grain que tu ne lui en « auras donné.

« Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai fait sortir « de l'Égypte, pour vous donner la terre de Chanaan, et « pour être votre Dieu.

« Si la pauvreté réduit ton frère à se vendre à toi, tu

« ne l'opprimeras point en le traitant comme les esclaves;

« Mais tu le traiteras comme un mercenaire et comme « un colon. Il travaillera chez toi jusqu'à l'année du « jubilé ;

« Et il sortira alors avec ses enfants et retournera à la « famille et à l'héritage de ses pères ;

« N'accable donc point ton frère par ta puissance, « mais crains ton Dieu[1].

« Tu n'attristeras et n'affligeras point l'étranger, car « tu as été étranger toi-même dans la terre d'Égypte[2].

« Si ton prochain est pauvre, le gage qu'il t'aura « donné ne passera point la nuit chez toi.

« Tu le lui rendras aussitôt avant le coucher du so- « leil, afin que dormant dans son vêtement il te bénisse « et que tu sois trouvé juste devant le Seigneur ton « Dieu.

« Tu payeras à l'indigent son salaire le jour même, « avant le coucher du soleil, parce qu'il est pauvre et que « c'est la subsistance nécessaire à sa vie; de peur qu'il « ne crie contre toi à Dieu et que cela ne te soit imputé à « péché.

« Tu ne prendras point pour gage le vêtement de la « veuve.

« Souviens-toi que tu as servi en Égypte, et que le « Seigneur ton Dieu t'en a tiré. C'est pourquoi je te fais « ce commandement[3]. »

Voilà la justice fondée sur la charité. Tel est l'ordre divin. Lorsque les sociétés s'en écartent, la justice perd

[1] Lévitique, ch. xxv.
[2] Exode, xxii, 21.
[3] Deutéronome, xxiv, 12 à 18.

bientôt de son autorité. Les hommes, lors même qu'ils ne comprennent plus la charité, sentent qu'une société constituée sans elle n'est plus une société régulière, et qu'il manque quelque chose à sa justice. Ils ne veulent plus de cette justice qui n'est plus juste. Ils en cherchent une autre, et de là, pour la société et pour les gouvernements, des ébranlements et des catastrophes dont notre siècle n'a que trop d'expérience.

En ce point, plus qu'en tout autre, se déclare l'opposition des deux politiques qui se disputent le monde : d'un côté la politique de l'orgueil et de la jouissance, de l'autre la politique de la charité et de l'abnégation. On croit difficilement à cette dernière, et rarement les hommes l'ont réalisée. Depuis Machiavel et Louis XI, dans le monde des affaires, on n'y voit qu'une utopie généreuse, à laquelle il est sage de ne point s'arrêter. C'est néanmoins la vraie politique, celle qu'il faut prendre pour type, et à laquelle il faut tendre.

Toujours l'homme poursuit un idéal, alors même que son positivisme s'en défend le plus ; si ce n'est pas l'idéal du sacrifice, ce sera l'idéal de l'égoïsme. Il n'y a point devant lui d'autres voies. A notre époque, où les doctrines vont avec tant d'impétuosité à leurs dernières conséquences pratiques, il est nécessaire, plus que jamais, de voir clairement, par la logique et par l'histoire, où conduisent ces deux routes.

CHAPITRE IV

DE LA LIBERTÉ

I

CE QU'EST ET CE QUE N'EST PAS LA LIBERTÉ.

La liberté serait elle ce droit de tout faire impunément, que la démagogie laisse aux siens, au moins pour quelques heures, lorsque la violence d'en bas et la faiblesse d'en haut lui ont ouvert les chemins du pouvoir? Nul n'oserait la définir ainsi, pas même ceux qui, au détriment du droit souverain de Dieu, accordent le plus à l'indépendance de l'homme et à l'autonomie de sa raison.

« Les théoriciens, dit M. Jules Simon, qui croient servir la liberté en demandant la liberté absolue et sans limites, se confondent dans leurs pensées, car la liberté de tout faire est la négation de la liberté, la

négation de la société, la négation de l'humanité [1]. »

Rien dans la nature humaine n'est vague et indéterminé, parce que tout s'y rapporte à une fin très-positive, très-pratique, très-nettement définie. Cela est particulièrement vrai de la liberté, parce que c'est par la liberté que nous accomplissons notre fin.

Quelle est donc, de sa nature, cette puissance de laquelle dérivent tous nos actes ? Quelle est la véritable loi de son exercice ?

Il y a en nous un certain pouvoir de choisir, suivant notre bon plaisir, entre les choses qui nous sont offertes, celles que nous croyons être les meilleures. Nous pouvons, à notre gré, suivre telle voie plutôt que telle autre, incliner à droite ou à gauche, poursuivre nos desseins ou en suspendre l'exécution ; en un mot, nous disposons de nous-mêmes comme nous l'entendons.

Le libre arbitre en l'homme est un fait. Nous sentons qu'il y a au fond de notre être une puissance qui délibère, qui choisit et qui veut. Nous sommes, par le côté supérieur de notre nature, une substance spirituelle, qui se meut de soi-même, et qui est cause de ses propres actes [2]. Doués d'intelligence et de liberté, nous avons la faculté de connaître les choses, d'en apprécier le rapport avec notre bien à nous-mêmes, et de les rechercher ou de les fuir, suivant le jugement que nous en portons.

Toujours nous voulons notre bien, et nous ne sommes pas maîtres de ne pas le vouloir. Au-dessus de tous les

[1] *La Liberté*, t. I, p. 211, 2e édition.

[2] « Liberum est quod suî causa est. » — Saint Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, lib. II, cap. XLVIII.

biens divers et variables, nous apercevons un bien supérieur à tous les autres, que nous poursuivons d'instinct en quelque sorte, alors même que nous n'avons pas la pleine connaissance de ce qu'il est. Tous nous cherchons le bonheur que doit nous donner ce bien suprême. Tous nous voulons, et nous avons le droit de vouloir être heureux jusqu'à la dernière limite du possible. Les biens particuliers, auxquels nous nous attachons, ne sont que des moyens, par rapport à ce bien parfait, à cette fin supérieure qui doit nous donner le bonheur parfait.

Mais nous pouvons nous tromper sur la relation de ces biens particuliers avec le bien suprême, objet de notre constante poursuite. La volonté de l'homme est faible, et son intelligence est sujette à s'obscurcir sous l'empire des passions. Trompée par les penchants vicieux de la nature, l'intelligence égare la volonté. Dans notre faculté de vouloir il y a deux fonctions : la première nous porte vers la fin supérieure; l'autre, cédant à l'amour de la fin, choisit les moyens par lesquels elle croit pouvoir la réaliser. C'est ici que nous sommes sujets à errer. Nous pouvons prendre pour un bien, c'est-à-dire pour un moyen d'atteindre notre fin, ce qui, en réalité, est un mal et nous nuit en nous éloignant de cette fin.

Mais cette périlleuse faculté que nous avons, dans notre condition présente, de faire à notre gré le bien ou le mal, tient-elle à la nature même de la liberté? Faut-il que la volonté, pour être vraiment libre, soit indéterminée entre le bien et le mal? Est-il de l'essence de la liberté que l'être qui la possède puisse se détourner de la voie qui le conduit à sa fin,

pour suivre celle qui l'éloigne de sa fin et le mène à sa perte? L'homme, qui est essentiellement libre. ne serait-il dans la perfection de son être, qu'à la condition qu'il lui fût toujours loisible de s'écarter de la perfection, laquelle est, et ne saurait être, que la réalisation de sa fin?

Admettre une telle idée, n'est-ce point placer la perfection de l'homme dans son imperfection même? On sent que cela n'est pas possible. L'être, qui préfère les choses qui le détournent de sa fin à celles qui l'y conduisent, accuse, par là même, son imperfection.

L'être vraiment et parfaitement libre est celui qui peut user pleinement de la liberté sans jamais mal faire, c'est-à-dire sans cesser jamais de tendre à sa fin, qui est le bien suprême et infini; sans se détourner jamais de ce bien qui est, suivant Aristote, parfait, définitif, complet, qui est éternellement recherchable en soi, et ne l'est jamais en vue d'un objet autre que lui [1].

Marcher d'un pas ferme, à travers toutes les agitations et toutes les vicissitudes de la vie, vers ce bien suprême et infini, qui ne peut être autre que Dieu; accomplir de notre propre mouvement, au milieu de toutes les séductions du dedans et du dehors, la loi qui nous vient de Dieu et qui nous conduit à Dieu, voilà la vraie et la saine liberté.

La perfection de la liberté humaine serait donc qu'elle se bornât à choisir, entre les divers moyens qui conduisent l'homme à sa fin, ceux qui l'y conduisent le plus

[1] *Morale à Nicomaque*, livre I, ch. IV, § 3 et 4. (Édition de M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

sûrement. De là cette définition de l'école Thomiste, qu'il faut placer en tête de toute doctrine sur la liberté : la liberté est une puissance qui détermine les moyens en les ordonnant à la fin.

La liberté du mal est parmi nous de fait, jamais elle n'y peut être de droit. De droit, nous avons la liberté de faire notre devoir et rien de plus. Nous possédons, par droit de nature, et jamais on ne peut nous refuser, la liberté d'accomplir la loi que Dieu nous a imposée en constituant notre être ; mais nous ne sommes pas fondés à réclamer, comme un droit naturel, la liberté de violer cette loi. Il se peut que, par le fait de l'infirmité des choses humaines, et pour éviter un mal plus grand, les pouvoirs publics soient obligés d'abaisser et d'énerver la loi civile, en tolérant des infractions plus ou moins graves à l'ordre établi de Dieu. Mais autre chose est le droit, autre chose est la liberté de fait résultant d'une simple tolérance. La liberté de faire, sans être repris, des choses qui sont contraires à la loi morale, pourra être reconnue dans certaines sociétés comme un droit, en vertu de la loi particulière de ces sociétés ; mais ce ne sera point là le droit dans la généralité des principes et dans l'essence des choses. Il n'y a pas de droit contre le droit [1].

Le bien a, dans toutes les sociétés, tous les droits, et le mal, de lui-même, n'en peut jamais avoir aucun. S'il en était autrement, il faudrait dire que le bien et le mal sont choses indifférentes, que l'homme est sans loi, la

[1] Sur les limites que le législateur doit s'imposer quant à la répression des actes réprouvés par la morale, voir plus bas les extraits de saint Thomas d'Aquin et de Suarès. — Même volume, livre II, chap. II.

société sans ordre, et le monde livré à l'arbitraire des intérêts et des passions.

Montesquieu l'a dit, dans sa langue énergique et concise : « La liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit point vouloir [1]. »

La sagesse antique, s'exprimant par la bouche du plus grand de ses moralistes, n'a pas de la liberté une autre idée. Socrate, dans ces charmants entretiens que Xénophon nous a conservés, s'en explique nettement : « Dites-moi, Euthydème, croyez-vous que la liberté soit, pour l'homme et pour la société, une belle et grande chose? — Assurément, c'est un très-grand bien. — Celui qui est dominé par les voluptés sensuelles et qui, enchaîné par elles, ne peut point faire le bien, croyez-vous qu'il soit libre? — En aucune façon. — Peut-être trouverez-vous qu'on est libre lorsqu'on fait le bien, et que lorsqu'on est empêché de le faire on n'est pas libre? — Très-certainement. — Très-certainement donc, à votre avis, les intempérants ne sont pas libres? — Non certes, par Jupiter [2] ! »

Donc, pour Socrate, la liberté dans sa perfection, c'est le pouvoir de bien faire ; le pouvoir de mal faire est une imperfection de la liberté, et il n'est point de son essence. Le caractère de la vraie et parfaite liberté, c'est de ne s'exercer que dans l'ordre du bien.

La théologie catholique dit de même, mais avec plus de précision. Écoutons l'Ange de l'école : « Que le libre

[1] *Esprit des Lois*, liv. XI, ch. III.
[2] *Memorabilia Socratis*, lib. IV, c. v, nos 2 à 4.

arbitre puisse choisir entre divers partis, en conservant l'ordre de la fin, c'est ce qui constitue la perfection. Mais de pouvoir faire son choix en s'écartant de cet ordre, ceci n'est plus que l'imperfection de la liberté[1].»

Heureuse la société où la vérité est assez aimée et assez respectée, pour que la loi civile y soit en plein accord avec la loi de Dieu, et que personne n'y prétende à d'autre liberté qu'à la liberté du devoir. Une telle société sera entre toutes la plus parfaite, c'est-à-dire la plus solide, la plus paisible, et la plus apte à tous les vrais progrès.

II

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE.

Suivant la doctrine du christianisme, la volonté de l'homme a reçu, par la faute originelle, une profonde atteinte. L'homme déchu, sans cesse sollicité par sa corruption native, ne voit pas toujours les choses, par rapport à son bien, sous leur aspect vrai. Aisément les passions lui font prendre pour des biens réels des biens fugitifs et trompeurs. Cédant à l'attrait d'une satisfaction éphémère, nous nous laissons détourner du bien suprême, dans lequel réside le bonheur véritable, complet et définitif. Il faut, pour rester dans l'ordre, que nous fassions le sacrifice de ces appétits déréglés.

Sacrifice et renoncement sont les premiers mots de

[1] D. Thomæ Summa theologica, pars Iª, q. LXII, art. 8 ad 3ᵘᵐ.

toute langue chrétienne et de toute langue religieuse. Point de religion sans sacrifice, et point de sacrifice sans renoncement.

En soi, le renoncement n'est autre chose que le mouvement de la volonté par lequel la créature libre se donne au Créateur pour qui elle est faite. Le sacrifice que doivent à Dieu tous les êtres qui ont reçu de lui la liberté, c'est l'offrande d'eux-mêmes. Il faut qu'ils rapportent leur vie au maître souverain de tout ce qui vit ; qu'ils renoncent à vivre en eux-mêmes et par eux-mêmes, afin de vivre en Dieu et pour Dieu. Tel est le sacrifice en son essence. C'est par l'abandon de soi-même à Dieu, que l'être libre accomplit la fonction sainte en laquelle tout culte se résume. C'est en sortant de soi-même, en renonçant à soi-même, qu'il trouve Dieu et qu'il entre en participation de la sainteté, c'est-à dire de la perfection simple et sans tache de l'Être divin.

Le sacrifice est donc la loi naturelle de toute liberté créée. Mais, tandis qu'il est, pour les êtres que l'obéissance a unis invariablement à Dieu, joie, harmonie, plénitude de vie et de liberté, il est, pour l'homme que la désobéissance originelle a éloigné de Dieu, lutte, contrainte, renoncement difficile et immolation douloureuse.

Dieu seul vit par soi-même et pour soi-même. Seul il possède la souveraine et parfaite liberté, capable de tout bien et incapable d'aucun mal, affranchie par conséquent de tout renoncement. Dieu, centre infini de toutes choses, trouve en lui même sa fin, et, par droit de nature, il rapporte tout à soi.

L'homme ne peut légitimement rapporter toutes choses à lui-même, vu qu'il n'existe pas pour lui-même.

Sans doute, Dieu, qui l'a créé à sa propre ressemblance, et qui lui a donné la personnalité, l'a établi comme centre par rapport aux choses du monde sur lesquelles il lui a attribué l'empire. On peut donc dire que nous avons, en une certaine mesure, le droit de rapporter à nous-mêmes toutes ces choses ; mais c'est à la condition de n'en user que suivant la loi que Dieu nous a imposée, et à la condition de nous reporter nous-mêmes à Dieu, avec tous les dons que nous en avons reçus.

L'homme ne se trouvera donc dans l'ordre naturel de sa destinée, et il ne réalisera son propre bien, que lorsqu'il renoncera à se poser comme centre souverain des choses, et qu'il se soumettra, par le sacrifice, à Celui qui est le vrai centre et la fin suprême de tout ce qui existe.

L'être doué d'intelligence, par cela même qu'il est centre, a une tendance à tout rapporter à lui-même. Tout centre attire à soi ; c'est la loi, la tendance universelle de l'ordre moral comme de l'ordre physique. Là est la grande tentation des intelligences et le plus grand péril auquel elles soient exposées.

Toute liberté créée, si haut qu'elle soit placée, est nécessairement imparfaite et faible par quelque endroit. De la tendance à tout rapporter à soi naît l'orgueil, qui est le vice capital de la liberté créée. « Vous serez comme des dieux », telle a été, dès le commencement, et telle est encore aujourd'hui, la suggestion satanique, par laquelle les êtres à qui Dieu a donné la liberté sont induits à préférer la fausse grandeur, qui les fait vivre concentrés dans leur faiblesse, à la grandeur véritable qu'ils trouveraient par leur union avec l'Être de qui viennent toute force et toute grandeur.

Contenue dans les limites où Dieu lui-même a voulu qu'elle fût renfermée, et dans lesquelles elle concourt à l'harmonie générale, cette tendance de l'homme vers son propre bien n'a rien que de naturel et de légitime. L'intérêt propre, nous l'avons déjà dit, est une des lois de notre nature. Deux choses concourent à établir l'équilibre de la création morale : d'abord, l'activité propre des individus, avec le désir de bonheur qui est inhérent à chacun d'eux ; puis, l'obligation où tous sont de chercher leur bonheur au centre infini de toutes choses, en soumettant, par le sacrifice, leur volonté propre à la volonté de celui qui est leur cause, leur fin et leur souverain maître.

La volonté créatrice qui a donné aux êtres intelligents, avec la liberté et la personnalité, un intérêt propre, a aussi marqué les bornes dans lesquelles cet intérêt doit être renfermé.

En établissant ces bornes, elle a constitué l'ordre général suivant lequel tous les êtres coexistent et remplissent leur fin particulière, sans empiéter sur leur liberté et leur droit réciproques. Dans l'harmonie supérieure des choses, chaque individu, par son mouvement propre, et tous ensemble, d'un mouvement commun, vont au but final en vue duquel Dieu leur a donné l'existence.

Si la liberté de l'homme était constituée dans l'état de perfection par la vision directe de l'essence divine, nulle erreur de l'intelligence, nulle déviation de la volonté ne seraient possibles. Sous cet attrait irrésistible de la beauté et de la bonté divine contemplées dans leur incomparable et souveraine splendeur, la volonté irait toujours droit au bien. L'homme n'aurait plus alors que

cette liberté qui choisit les moyens en les coordonnant à la fin, et qui est la vraie liberté.

Présentement nous n'en sommes pas là. Nous ne voyons la vérité qu'à travers le voile du monde sensible, et notre volonté, affaiblie par les blessures de l'orgueil, ne s'attache qu'avec peine à ses commandements. Le renoncement, naturel et point trop difficile pour l'homme que le péché n'avait pas encore éloigné de Dieu, devient, après la chute, difficile, rigoureux, et, en une certaine façon, contraire à la nature. Ce n'est plus qu'au prix de continuels combats contre lui-même que l'homme déchu s'élève au-dessus de ses corruptions natives, et qu'il retrouve, dans l'union avec Dieu, et par l'harmonie de toutes ses facultés, la paix que sa révolte a troublée.

Telle est la grandeur que le Christ, dans son Évangile, promet aux siens, et telle est aussi la condition qu'il y met : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste stérile; mais s'il meurt, il donne beaucoup de fruit. Celui qui ne prend pas sa croix pour me suivre n'est pas digne de moi. Si quelqu'un veut être des miens, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et me suive. Celui qui voudra sauver sa vie la perdra; mais celui qui aura perdu sa vie pour moi la retrouvera[1]. »

Mourir à soi-même est la perfection de la liberté et le dernier mot de la vertu chrétienne. L'homme vertueux est l'homme libre par excellence, car sa liberté est dans la perfection de l'ordre. Suivant saint Augustin, la vertu est l'ordre de l'amour[2]. Mais pour avoir toute la pensée

[1] Joann., XII, 24, 25. — Matth., X, 38; XVI, 24, 25.
[2] *De Civitate Dei*, lib. XV, c. XXII.
Voici en quels termes le grand docteur développe sa pensée :

du grand docteur, il faut se rappeler qu'amour et sacrifice, c'est tout un. Sans le sacrifice, qui rapporte tout à Dieu et nous met dans la voie du véritable bien, l'amour ne serait qu'une puissance vague, indéterminée, aussi capable, et souvent même, dans l'homme déchu, plus capable du mal que du bien.

Amour et sacrifice ne vont point l'un sans l'autre. Cette remarque a son importance, aujourd'hui que les nébuleuses théories de la philosophie humanitaire voudraient trouver le principe moteur de l'humanité, et la loi de son histoire, dans les aspirations d'un amour sans règle positive et sans but défini. Séparé du sacrifice, l'amour, s'il n'est pas une pure rêverie, n'est qu'un pur égoïsme; c'est la tendance à posséder l'objet qui nous flatte, et dans la possession duquel nous croyons trouver notre bien propre. L'amour véritable se donne gratuitement tout entier, et trouve, par ce don de soi-même, la récompense de son sacrifice.

« Bonne en elle-même, toute créature peut être bien ou mal aimée : bien, si l'ordre est conservé; mal, s'il est perverti. J'ai exprimé cette pensée en quelques vers, dans un éloge du cierge : « Ces choses, Seigneur, sont votre œuvre, elles sont bonnes, car « vous, leur Créateur, êtes souverainement bon; rien de nous n'est « en elles que le péché de notre amour, quand, au mépris de « l'ordre, à l'auteur nous préférons l'ouvrage. » Mais qu'on aime en vérité le Créateur, qu'on l'aime lui-même, que, dans notre amour, rien de ce qui n'est pas Lui ne tienne la place de Lui, le Créateur ne saurait être mal aimé; car il faut que l'ordre soit dans l'amour qui nous fait légitimement aimer ce qui est aimable, pour que la vertu réside en nous, qui fait la bonne vie. Aussi selon moi, une courte et vraie définition de la vertu est celle-ci : l'ordre de l'amour. Et dans le saint Cantique des cantiques, l'épouse du Christ, la cité de Dieu, s'écrie : Ordonnez-moi dans la charité. »

La loi de la liberté chrétienne est donc une loi d'amour et de sacrifice. Par ses renoncements, l'homme atteint au bien suprême pour lequel il est fait, loin duquel son âme ne saurait trouver la paix, et par lequel sa liberté, attachée au vrai, réalise en toutes choses la perfection propre à la nature humaine. Nous voulons, d'une volonté plus forte que toutes nos illusions et que toutes nos corruptions, ce bien infini qui est Dieu même. Alors même que nous faisons effort pour nous renfermer en notre propre vie, et que nous nous flattons de pouvoir être heureux par nous seuls, l'inquiétude de notre âme nous dit que nous travaillons à l'impossible et que nous nous devons à Dieu. *Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Ce cri de saint Augustin est le cri de toutes les âmes qui, en fuyant le sacrifice, ont fui le vrai bonheur.

D'après la parole évangélique, le grain de blé qui meurt en terre donne beaucoup de fruit. L'homme qui, par le sacrifice, met sa volonté en harmonie avec la volonté divine, donne tous les fruits que la vie humaine peut porter. Cet homme se place, par ses renoncements, dans l'ordre naturel de sa destinée. Cet ordre, c'est la dignité, la grandeur, le bien-être, le progrès moral et le progrès matériel, en un mot, toute la perfection que comporte notre vie terrestre; et tout cela, par l'accomplissement de tous les devoirs, par le respect de tous les droits, par ce mouvement d'ascension continuel vers le mieux en toutes choses, qu'imprime à l'activité humaine l'amour de Celui qui est le bien souverain et la perfection infinie.

On peut dire des fruits de la pratique du sacrifice, dans la vie sociale, ce qu'un des plus grands et des plus

aimables maîtres de la vie spirituelle en dit par rapport à la vie individuelle : « Regardez les abeilles sur le thym, elles y trouvent un suc fort amer, mais en le suçant elles le convertissent en miel[1]. » Le divin maître n'avait-il pas déjà dit : « Mon joug est doux, et mon fardeau est léger. »

Tout l'ordre moral repose sur le devoir, et toutes les libertés légitimes se résument dans la liberté du devoir. Or, sans le sacrifice, point de devoir. Toute philosophie spiritualiste est obligée de confesser cette vérité. « La science du devoir, dit M. Jules Simon, est proprement la science du sacrifice. Vivre pour Dieu et pour les hommes, et non pour soi, voilà le devoir[2]. » D'ailleurs, comme le devoir est, quant à l'ordre humain, l'antécédent nécessaire du droit ; comme nous n'avons, à l'égard des autres hommes, des droits qu'autant que ceux-ci aient envers nous des devoirs, il est clair, ainsi que nous l'avons montré dans un chapitre précédent, que, sans le commandement divin du sacrifice, aucun droit ne peut être ni justifié, ni respecté.

III

LA LIBERTÉ LIBÉRALE.

Naturalisme, rationalisme, libéralisme, sont, quant à la question sociale, trois termes qui s'équivalent. Nous

[1] Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu.*
[2] *Le Devoir*, 5e édit., p. 10.

les emploierons ici indifféremment, nous bornant à faire remarquer que le libéralisme se rapporte plus particulièrement au système politique dont le naturalisme et le rationalisme fournissent les principes.

La doctrine rationaliste enferme l'homme en lui-même. Elle en fait une émanation, une détermination individuelle de l'esprit qu'elle affirme être partout répandu dans l'univers. Coparticipant de l'essence rationnelle, qui est le principe de toute vie morale, l'homme trouve en sa conscience l'idée souveraine. Il est autonome, la justice lui est immanente, et sa liberté se donne à elle-même la loi.

De telles idées ont pour conséquence logique et dernière la morale indépendante. Lorsqu'un être porte en soi le principe de la souveraineté, où irait-il prendre, si ce n'est dans son propre fonds, la règle à laquelle il obéit et la fin en vue de laquelle il agit ?

Si je reçois la loi d'autre que de moi-même, je ne suis plus souverain, je suis sujet. L'homme qui croit à la souveraineté de la raison humaine ne peut accepter d'autre restriction à sa liberté, que celle qu'il lui convient de s'imposer à lui-même, par le jugement infaillible de sa raison individuelle.

Il ne peut plus être ici question de renoncement et de sacrifice. A qui l'être qui existe de lui-même, et pour lui-même, sacrifierait-il ses inclinations ?

Mais on a beau faire, le sacrifice reste toujours la grande loi de notre vie morale. Malgré toutes les révoltes de l'orgueil, nous avons tous conscience de cette vérité, et nous nous sentons sous l'empire de cette loi. Aussi, pour ne pas rompre violemment avec la conviction enra-

cinée de l'humanité, on essaye parfois de faire, dans la doctrine rationaliste, une place aux inspirations de l'amour et à l'héroïsme du sacrifice. Peut-être parviendra-t-on, par des détours et par des subterfuges, à faire illusion à ceux qui se payent de mots et de sentiments. Mais la logique résistera toujours à ces artifices. Jamais l'orgueil ne consentira, de bonne foi, à mourir à soi-même, et à perdre sa vie pour la retrouver dans l'union avec un être supérieur, qui s'offre à lui comme un dominateur souverain. Le sacrifice pèse à la faiblesse de l'homme. Aussi, lors même qu'il l'admet en principe général, sous l'empire d'un instinct généreux, il se garde bien, dans la pratique, d'oublier les raisons qui peuvent l'en dispenser, Si l'homme n'est point contraint au sacrifice par la logique d'une doctrine dont il reconnaît l'autorité, il n'y aura pas dans sa vie de sacrifices, il n'y en aura que des simulacres. Quand les rationalistes recommandent l'abnégation, ce n'est jamais qu'avec un retour personnel qui lui ôte son vrai caractère. On ne trouve pas, en l'homme qui ne croit qu'à sa raison, le sublime abandon de soi-même qui fait la force et la grandeur de la vertu chrétienne.

Seule la conception chrétienne de la souveraineté divine, de l'autorité du Créateur sur sa créature, donne une base logique à la doctrine du sacrifice. Dans le fait, jamais le sacrifice n'a été pratiqué, comme loi générale de la vie humaine, hors des sociétés chrétiennes.

Les écoles philosophiques de l'antiquité, même celles qui ont le plus approché de la vérité, n'ont jamais pu s'élever jusqu'à la pure notion du sacrifice. Ni Socrate, ni Platon ne l'ont saisie dans sa réalité. Leur sagesse,

toute de raison, s'est trouvée courte en ce point. Au milieu de leurs plus sublimes conceptions, on retrouve partout les préoccupations utilitaires.

La sagesse, telle que l'entendaient Socrate et Platon, comprend en même temps la connaissance des vérités spéculatives et la pratique du devoir; elle confond dans une même notion la vertu et la science. C'est par la seule puissance de la raison que l'homme s'élève au bien. Or, cette vertu purement rationnelle, qui n'a d'autre source que la force propre de l'homme, ne peut avoir, par cela même, d'autre fin que l'homme.

D'après l'école platonicienne, les efforts de l'homme, dans la vie morale, doivent tendre à établir l'harmonie entre toutes ses facultés, sous la seule loi de sa raison, et par les seules forces de sa nature. L'homme doit chercher le bonheur, non par le sacrifice de soi-même, mais par la possession paisible et souveraine de soi-même. Par cette fausse idée, Platon est logiquement conduit à des conséquences pratiques qui le mettent en contradiction formelle avec ses principes spiritualistes.

La philosophie de Platon nous offre la plus élevée de toutes les doctrines fondées sur les seules forces de la raison; mais il y manque un point essentiel : on y cherche en vain le principe du sacrifice. On n'y trouve que la règle de la modération des passions par la vertu de tempérance, laquelle est bien plutôt un calcul de l'intérêt propre qu'une vertu véritable. Aussi, quand Platon fait à la vie sociale l'application de ses doctrines, il capitule avec les passions au lieu de les réprimer. Dans la société dont il trace le plan, il fonde la paix sur la satisfaction des penchants de l'homme : de là ces aberrations

que tout le monde connaît, et qui sont une des plus humiliantes leçons que pût s'infliger à lui-même l'orgueil rationaliste [1].

[1] On nous permettra de reproduire ici, comme preuve à l'appui de nos assertions, ce que nous avons dit de la doctrine morale de Socrate et de Platon, au chapitre XI du livre I *de la Richesse dans les Sociétés chrétiennes :*

« Socrate et Platon, ces deux nobles génies qui, dans l'antiquité, ont porté le plus haut l'amour du bien et de la vertu, nous fournissent la preuve de cette impuissance de la sagesse purement rationnelle. Au milieu de leurs plus sublimes conceptions, on voit percer toujours le principe utilitaire. L'amour du monde intelligible domine, il est vrai, dans toute leur doctrine, mais cet amour est la recherche du bien pour nous-mêmes, et non cet amour du bien par lequel nous nous quittons nous-mêmes pour nous donner sans réserve à Dieu, et qui n'est autre que le renoncement. La sagesse, telle que l'entendaient Socrate et Platon, comprend en même temps la connaissance des vérités spéculatives et la pratique du devoir ; elle confond dans une même notion la vertu et la science. C'est par les seules forces de sa raison que l'homme s'élève au bien. Or cette vertu purement rationnelle, qui n'a d'autre source que la force propre de l'homme, ne peut avoir, par cela même, d'autre fin que l'homme. L'école platonicienne enseigne que l'homme doit chercher le bonheur, non par le renoncement à soi-même, mais dans la possession paisible et souveraine de soi-même, et par cette vue elle est fatalement conduite à des conséquences pratiques qui la mettent en contradiction formelle avec ses principes spiritualistes, et qui déshonorent ses plus nobles conceptions.

« La tempérance, qui résume en elle toute cette modération et toute cette sagesse rationnelle, ne peut avoir et n'a pas, dans la doctrine de Socrate, d'autre raison que l'intérêt propre. « L'intempérance ne peut conduire au plaisir, dont elle seule semble susceptible, tandis que la tempérance est la vraie source de la plus grande volupté. C'est que l'intempérance, qui ne nous permet pas d'endurer la faim, la soif, les veilles, la privation des plaisirs de l'amour, nous empêche, par cela même, de trouver une véritable douceur à satisfaire les besoins que la nécessité nous impose. Car pourquoi trouve-t-on du plaisir à contenter la faim, la soif, l'appétit, à se livrer au repos, au sommeil, aux plaisirs de l'amour ?

Cette idée, que l'homme se suffit à soi-même pour la vie morale, apparaît, avec plus de netteté encore, dans la doctrine d'Aristote, le plus rigoureux des penseurs de

« C'est qu'on a été préparé, par les rigueurs de la privation, à « tous les charmes de la jouissance.. La tempérance seule nous « apprend à supporter le besoin ; seule elle peut nous faire con- « naître des plaisirs réels. » (*Memor. Socratis*, lib. IV, c. IX et X.)

« On trouve bien ici la notion de la privation, de certains sacrifices faits à la vertu ; mais ces sacrifices n'ont d'autre but que la jouissance et sont inspirés seulement par l'intérêt bien entendu. Il n'y a rien là qui ressemble au renoncement chrétien.

« Platon s'élève, dans la conception de la vertu, plus haut que son maître ; mais pas plus que lui il n'atteint à la notion du renoncement. Privé de ce principe, qui seul peut affermir la vie contre les exigences de la nature corrompue, il se laissera entraîner, dans ses théories sociales, à des aberrations qui sont une des plus humiliantes leçons que la Providence pût infliger à l'orgueil rationaliste.

« Platon met dans l'harmonie de toutes les facultés de l'âme et du corps l'idéal de la vie humaine. « Le plus beau spectacle, dit-il, pour « quiconque pourrait le contempler, serait celui d'une âme et d'un « corps également beaux, unis entre eux, en qui se trouveraient « toutes les vertus dans un accord parfait. » (*De Repub.*, lib. III, St. 402 D.) Pour Platon, la vertu, en principe, n'est pas un calcul d'intérêt, c'est une purification. « Sans la sagesse, la vertu qui ré- « sulte de l'échange mutuel des passions n'est qu'une vertu imagi- « naire, servile, sans force et sans vérité ; car la véritable vertu con- « siste à se purifier de toutes les passions, et la tempérance, la « justice, le courage et la sagesse même sont des purifications. » (Phædo, St. 69, B. C.) Le chrétien se purifie en immolant en lui la vie des passions. Mais cette immolation de soi-même est au-dessus des forces de la raison livrée à elle-même. Aussi voyons-nous bientôt Platon contraint de s'abaisser à ces capitulations avec les passions, que lui-même déclare incompatibles avec la véritable vertu. Il ne dit pas, comme l'Évangile, qu'il faut haïr sa vie ; il veut, au contraire, qu'on l'aime raisonnablement. Le christianisme exige la mortification, le spiritualisme rationaliste ne demande que la tempérance. Ce sera par la tempérance que devra s'établir cette harmonie des sens et de l'âme à laquelle aspire Platon, sans pouvoir trouver le moyen pratique d'y atteindre.

l'antiquité, et le premier de ses théoriciens politiques. L'homme, suivant Aristote, tend à la possession du souverain bien, et ce bien est le bonheur. Rien de plus certain que cette vérité, qui est un des fondements de la morale. Mais il semble que le grand logicien ne distingue pas entre le bonheur et le souverain bien dont la possession donne le bonheur. Cette distinction, qui se fait tout naturellement lorsqu'on place le souverain bien au-dessus de l'humanité et en Dieu même, échappe à ceux qui confondent dans une même conception Dieu et l'humanité, et qui croient que l'homme doit chercher en lui-même le bien suprême.

C'est dans la pleine et régulière expansion de la personnalité humaine qu'Aristote place le bonheur. « La fonction propre de l'homme est l'acte de l'âme conforme à la raison, ou du moins l'acte de l'âme qui ne peut s'ac-

« L'idée de l'amour du souverain bien, et l'idée du sacrifice qui en est la conséquence, brillent en plus d'un endroit, dans la sublime doctrine de Platon, mais c'est d'un éclat stérile pour la vertu. Et quand cet homme, divin par la hauteur et la pénétration de l'intelligence, essaye de réaliser dans la société, qui n'est pour lui que l'homme agrandi et porté à sa plus haute puissance, la vertu telle que sa raison la lui montre, il tombe au-dessous des plus vulgaires données du sens moral et du bon sens. Il hésite et faiblit devant les corruptions du cœur humain, et il s'abaisse à des concessions qui étonnent et révoltent notre conscience chrétienne.

« On sait que Platon introduit dans sa république la communauté des biens et des femmes. Ce serait nous éloigner de notre but présent que de nous arrêter à l'exposé de ses idées sur ce point. Disons seulement que ces théories, qui ne tendent à rien moins qu'à mettre les sociétés humaines au régime des haras, sont, suivant Platon, le moyen le plus sûr d'étouffer les haines et les convoitises qui troublent la cité, parce qu'en mettant tous les biens en commun elles donnent satisfaction à tous les appétits et les intéressent tous également à la prospérité commune. »

complir sans la raison... L'œuvre propre de l'homme, en général, est une vie d'un certain genre, et cette vie particulière est l'activité de l'âme, et une continuité d'action que la raison accompagne. Mais le bien, la perfection pour chaque chose, varie suivant la vertu spéciale de cette chose. Par suite, le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu, et, s'il y a plusieurs vertus, dirigée par la plus haute et la plus parfaite de toutes..., ce sont les actions conformes à la vertu qui sont en elles-mêmes les vrais plaisirs de l'homme[1]. »

Par la souveraine pénétration de son génie, Aristote approche ici de la vérité, autant qu'il est possible à une intelligence qui ne possède pas l'idée maîtresse de la création et de la sujétion naturelle de la liberté créée envers la puissance créatrice. Cette félicité toute de raison, que l'homme trouve dans l'expansion normale de ses facultés, est assurément le plus grand prix qui puisse être proposé à celui qui n'a pas l'idée du Dieu des chrétiens, du Dieu personnel, libre, attirant tout à soi par l'amour, et se donnant lui-même pour prix des sacrifices qu'il commande. Mais, si haute que soit la doctrine d'Aristote, elle n'élève pas l'homme au-dessus de lui-même, et elle le laisse à la merci de sa propre faiblesse,

[1] *Morale à Nicomaque*, liv. I, ch. IV, § 3, 4, 5, 14 et 15 ; ch. VI, § 12.

La doctrine du christianisme, qui ne renferme pas l'homme en lui-même, et qui place le but de son activité au-dessus de l'humanité, ne met pas le souverain bien « dans l'activité de l'âme dirigée par la vertu. » Elle ne prend pas pour le but la voie qui y conduit. La vertu est la voie qui conduit au bonheur, elle dirige les affections de l'homme vers le vrai bonheur ; mais elle n'est point elle-même le bonheur.

par cela même qu'elle ne donne d'autre frein à sa liberté que les forces de sa raison.

Celle de toutes les écoles de l'antiquité qui approche le plus du christianisme, l'école stoïcienne, et même ceux de tous les stoïciens qui purent le plus facilement recevoir l'impression de la prédication chrétienne, Sénèque et Épictète, ne vont jamais au delà de cette idée de la puissance de l'homme, disposant avec une liberté souveraine de lui-même, et cherchant en lui-même sa perfection.

Le Portique professe la doctrine de l'émanation, suivant laquelle l'homme est une portion de Dieu lui-même. Il n'est pas la créature de Dieu, il est le fils de Dieu [1]. Pour les Stoïciens, « la vertu n'est pas l'instrument du plaisir, comme pour les Épicuriens, ces philosophes de table et de bosquet, qui font de la sagesse au milieu des festins [2]. » La vertu du Stoïcien réside dans la souveraineté de l'âme sur elle-même, portée à tel point que l'homme devient indifférent aux choses qui devraient le toucher le plus [3]. L'orgueil stoïcien se complaît dans « cette volupté de la vertu qui se contemple elle-même brillante et pure de toute souillure [4]. » C'est toujours l'homme, régnant sur lui-même par ses propres forces, et triomphant, du haut de sa raison, de cette suprême domination qu'il exerce même sur ses penchants

[1] Arrien, *Dissertations d'Épictète*, liv. I, c. III, 1 à 3. — Liv. II, c. VIII, 9. — Σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ Θεοῦ· ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου.

[2] Sénèque, *de Beneficiis*, lib. IV, c. II.

[3] Voir, comme exemple, ce que dit Sénèque au traité *de Constantia sapientis*, c. V et VI.

[4] Ad Lucilium, Ep. IV.

les plus naturels. Il ne s'agit pas là de renoncement, d'abnégation, d'humilité, d'obéissance, de toutes ces vertus que le christianisme a données à l'homme, et qui supposent toujours la liberté humaine placée sous la loi d'une volonté supérieure, à laquelle elle se soumet par le sacrifice de soi-même. La vertu stoïcienne supporte et s'abstient par ses propres forces et pour se satisfaire elle-même, mais elle ne se renonce pas.

Tandis que la liberté chrétienne, obéissant à la loi de l'amour et du sacrifice, cherche avec passion le bien en toutes choses, et répand dans la société les trésors de son inépuisable charité, la liberté stoïcienne concentre l'homme en lui-même, et le laisse impuissant pour toutes les œuvres sociales. Tandis que le christianisme, par la vertu du sacrifice, rend la vie au monde antique perdu d'orgueil et de voluptés, le stoïcien s'isole dans sa hautaine impassibilité, et demande, à des contemplations stériles, l'oubli des hontes et des souffrances dont il est le témoin.

Voilà tout ce qu'a pu faire, pour la liberté, le rationalisme antique, par les plus grands génies qui aient jamais appliqué les forces de la pure raison humaine à l'étude de l'homme et des lois qui régissent la vie sociale.

Le rationalisme moderne a-t-il fait mieux? Certes il compte parmi les siens de beaux esprits; jamais pourtant il n'en eut de la force de ceux qui furent les maîtres de l'antiquité. Mais quand même il en aurait eu de plus forts, aurait-il pu secouer les lois de la logique, qui d'un principe identique conduisent fatalement à des conclusions semblables?

C'est dans l'école libérale qu'il faut aujourd'hui chercher la dernière expression de la doctrine rationaliste sur la liberté. Le libéralisme n'est autre chose que le rationalisme en action. Les erreurs que le rationalisme introduit dans la philosophie, le libéralisme les fait passer dans la vie publique, et leur donne un corps par les institutions politiques. Que fait-on présentement dans l'école libérale, sinon reprendre en sous-œuvre les théories de l'antiquité sur la raison, et tirer de ces théories leurs conséquences naturelles, pour la constitution de l'ordre social par les seules forces de la liberté humaine et par les lois qu'elle se donne à elle-même?

Si tous les libéraux étaient conséquents avec eux-mêmes, il faudrait qu'ils reconnussent à l'homme le don d'infaillibilité. Mais alors il faudrait croire, comme les disciples de Hegel, à la vérité simultanée du oui et du non, et comme eux identifier la vérité avec l'erreur, l'être avec le non-être. Ce jargon répugne au bon sens du plus grand nombre. On se contente de proclamer la souveraine et absolue liberté de l'homme, sans pousser plus loin. On se réfugie dans des formules vagues et dans des affirmations sentencieuses, sous lesquelles se dérobe l'inconsistance des idées. Tout le libéralisme sensé en est là.

Ceux que les prudents et les modérés appellent les insensés, et qui ne sont en réalité que des logiciens plus rigoureux et des caractères plus décidés, ne s'arrêtent pas ainsi à mi-chemin. Ils tirent, eux, les dernières conséquences de la doctrine, et ils nous découvrent le fond de l'abîme, que d'autres tiennent voilé sous les brouillards d'une vaine phraséologie.

Tout le dix-huitième siècle professe le principe de la bonté native de l'homme et de l'autonomie de sa raison. Dans le monde où règnent les encyclopédistes, cette affirmation est posée en tête de toute théorie de morale et de politique. Personne n'en donne la moindre preuve, mais nul ne pourrait contredire à ce dogme fondamental de l'orgueil philosophique, sans être mis au ban de la raison et du progrès. Laissez, dit-on, l'homme à la rectitude de son sens naturel suffisamment éclairé, et il ne pourra faire qu'un bon usage de sa liberté. Éclairez tous les hommes sur leur intérêt, et leur liberté ira d'elle-même à tout ce qui est bien. Suivant l'expression de Mercier de Larivière, le monde ira de soi-même,

Mais ces imaginations philosophiques du siècle de Voltaire ne sont que jeux d'enfants, auprès des théories radicales que le cynisme logique de l'incrédulité contemporaine prétend mettre à la place des vieilles convictions du genre humain. Ici il faut citer; si nous nous bornions à une simple analyse, peut-être aurait-on peine à nous croire:

« La liberté morale n'est point un moyen donné en vue d'une fin. C'est une cause active qui contient en elle-même sa propre fin. Elle ne se rapporte point à un ordre antérieur et ultérieur à l'homme, qu'on appelle : la volonté de Dieu ou la loi universelle du monde; mais elle constitue elle-même l'ordre humain, indépendamment de la métaphysique et du naturalisme.

« L'homme est libre parce qu'il est la cause créatrice et l'agent responsable d'une fin qui lui est propre, et qu'il fait servir à cette fin les éléments mêmes de la nature. Cause, fin, et agent de sa propre fin, il tire

laborieusement son plan de lui-même, et le remplit par son propre effort. En se saisissant lui-même, en tant que *cause*, en se reconnaissant comme tel, l'homme revêt dans la nature une dignité et une grandeur uniques. La liberté morale constitue l'inviolabilité de la personne humaine; elle constitue le droit individuel que la nature ignore. La liberté, comme moyen, n'est respectable que conditionnellement et si elle réalise sa fin; la liberté, considérée comme cause, est respectable en elle-même[1]. »

La liberté humaine est donc sacrée, quoi qu'elle fasse, et indépendamment du bien qu'elle peut accomplir; c'est un culte que le libéralisme lui rend. L'encens que l'homme, affranchi par la Révolution, brûle aux pieds de cette idole, c'est à lui-même qu'il l'adresse, et, en le respirant, c'est de sa propre perfection et de sa propre infaillibilité qu'il s'enivre.

Le libéralisme a ses degrés, qui sont en proportion de la logique des esprits et de l'emportement des caractères. Mais ce qui le constitue essentiellement, c'est l'infatuation de la liberté prise pour elle-même. Inconséquent par modération, ou conséquent jusqu'à l'extravagance, au fond il est toujours le même.

[1] M. Coignet, *la Morale indépendante*, p. 49 à 62, passim.

IV

CONSÉQUENCES PRATIQUES.

Quelles seront, par rapport à la liberté, d'une part, les conséquences de la doctrine qui pose en principe la souveraineté de l'homme sur lui-même ; de l'autre, les conséquences de la doctrine qui impose à l'homme la règle de l'obéissance par le sacrifice de soi-même?

On pourrait croire, au premier aspect, que c'est la doctrine de l'autonomie de la conscience humaine qui affranchit, et que la doctrine du sacrifice asservit. En réalité, c'est tout le contraire.

Le rationalisme, ainsi que le libéralisme qui en est le fils très-légitime, mènent inévitablement à l'asservissement, parce que leur doctrine ôte aux hommes tout moyen de revendiquer leur liberté, contre les entreprises injustes des pouvoirs qui représentent l'État.

La raison générale, qui a son organe dans l'État, est nécessairement supérieure à la raison individuelle. L'individu ne possède qu'une part de la puissance rationnelle immanente à l'humanité. Il n'est en quelque sorte qu'un des rayons de cette lumière répandue dans toute la société, et c'est seulement lorsque ces rayons se concentrent à leur foyer, c'est-à-dire dans l'État qui est formé par la volonté et l'adhésion rationnelle de tous, que cette lumière acquiert son plein éclat.

Par l'exercice du droit politique, toutes les volontés

particulières apportent leur idée à l'œuvre commune de la constitution de l'État, et c'est ainsi que, de la diversité et de la confusion des pensées individuelles, naît la pensée supérieure qui régit l'activité humaine. L'État est l'expression la plus haute de la justice native que chaque homme porte en soi avec la raison même. En lui réside la justice souveraine et infaillible. « L'État absorbe tout, il est le but absolu, la manifestation de la divinité même, et comme le Dieu présent[1]. »

Que sera l'individu, et à quelle liberté pourra-t-il prétendre, lorsqu'il se trouvera sous la main d'une telle puissance? Du côté de cette puissance tout sera légitime, puisqu'elle est la raison et le droit mêmes. Par rapport à elle, l'homme sera tout simplement comme la partie dans le tout. Il ne vaudra que par sa relation avec ce tout, et seulement dans la mesure où il concourra à le constituer. L'individu n'aura droit d'élever, contre cette souveraineté de l'État, aucune prétention, tandis que l'État pourra tout se permettre envers lui.

Où donc l'individu trouverait-il un point d'appui pour la revendication de sa liberté, puisque, hors de l'État et de lui-même, il n'y a rien au monde, et que l'État est son maître absolu, par le droit de la raison souveraine?

Je pourrais, en parcourant l'histoire des doctrines politiques, montrer partout cette même aberration sortant, par l'impulsion d'une logique irrésistible, de toute phi-

[1] C'est en ces termes qu'un philosophe allemand, M. Ahrens, caractérise l'État, tel que l'entend l'école de Hegel, la plus logique de toutes les écoles rationalistes. M. Ahrens repousse cette conception de l'État ; mais, faute d'être chrétien, il ne met à la place rien qui vaille. Voir *Droit naturel*, 6e édit., t. II, p. 237.

losophie qui demande à la raison seule les principes de la vie humaine. Mais il faudrait pour cela faire un traité sur la liberté, et je ne veux faire qu'un chapitre.

Il suffira de prendre un des maîtres, parmi ceux qui ont cherché les lois de la vie sociale dans les principes de la pure raison, et d'exposer sa manière de concevoir l'État par rapport à la liberté des hommes. Je choisis celui de tous qui a conservé, dans tous les temps, la plus grande autorité scientifique, et je fais encore une fois appel au témoignage d'Aristote. Quand nous aurons, par Aristote, le dernier mot de la théorie libérale, de courtes citations suffiront pour faire voir comment, de nos jours encore, cette théorie est professée, avec moins d'élévation, mais avec tout autant de logique, par les publicistes de la Révolution.

La doctrine d'Aristote, de toutes les doctrines produites par la raison livrée à elle-même, la plus fortement conçue et la plus rigoureusement déduite, ne nous montre rien dans le monde moral au-dessus de la société. D'après cette doctrine, l'homme vit pour lui-même, et les sociétés qu'il forme trouvent en elles-mêmes leur fin et leur règle. Nulle part le grand philosophe ne pose cette vérité, si simple et si vulgaire parmi les chrétiens, que l'homme et la société sont faits pour un être supérieur, envers qui des devoirs leur sont imposés, et vis-à-vis de qui ils sont tenus à l'obéissance.

Il suit de là, et Aristote énonce nettement la conséquence, que toute la vie humaine relève de la politique, que la loi de l'État est la loi suprême de toutes nos actions, que la science politique étend son autorité sur toutes les sciences qui traitent de l'homme, et qu'elle

donne la règle, non-seulement de toute légalité, mais encore de toute moralité. « Le but de la politique, telle que nous la concevons, et le plus élevé de tous, et son soin principal, c'est de former l'âme des citoyens et de leur apprendre, en les améliorant, la pratique de toutes les vertus[1].... La science politique est la science souveraine.... Son but embrasse les buts divers de toutes les autres sciences, et le but de la politique est le bien suprême de l'homme[2]. »

« La cité, c'est-à-dire l'État, est, d'après Aristote, l'as-

[1] *Morale à Nicomaque*, I, vii, 7 et 8 (édit. de M. B. Saint-Hilaire).

[2] *Ibid.*, I, i, 9 et 11.

Ces passages, avec la portée que nous leur donnons, n'offrent nulle contradiction avec la distinction, que fait Aristote, entre ce qui est naturel et ce qui est purement légal (*ibid.*, V, vii, 1), entre ce qui est juste et ce qui est honnête (*ibid.*, x, 1).

La distinction entre le juste et l'honnête n'est qu'apparente. Cela résulte de ce que dit Aristote au § 2 de ce même chapitre x : « L'honnête, qui est meilleur que le juste, en telle circonstance donnée, est juste aussi, et ce n'est pas comme étant d'un autre genre que le juste qu'il est meilleur que lui dans ce cas. L'honnête et le juste sont la même chose ; et, tous les deux étant bons, la seule différence, c'est que l'honnête est encore meilleur. » Dans la doctrine d'Aristote, tout ce qui tient au bien se rapporte à l'individu, et à la société pour laquelle l'individu est fait, et dans laquelle le bien est porté à sa plus haute puissance. C'est dans la société que se trouve la perfection de ce qui est naturel.

La distinction entre ce qui est naturel et ce qui est légal n'est que dans la différence de ce qui doit être reconnu partout comme bon, et de ce qui peut être réglé indifféremment, d'une manière ou d'une autre, suivant les circonstances. (*Ibid.*, IV, vii, 1.)

En parlant du suicide, Aristote soutient que l'homme qui se donne la mort est coupable, seulement envers la société pour laquelle il existe et à laquelle il se doit. (*Ibid.*, V, xi, 3.) Aristote ne voit donc rien au-dessus de la société ; il ne soupçonne pas que l'homme

sociation du bonheur et de la vertu pour les familles et les classes diverses d'habitants, en vue d'une existence complète qui se suffise à elle-même. » Les familles et les individus sont, dans l'État, comme les parties sont dans le tout. « On ne peut douter que l'État ne soit naturellement au-dessus de la famille et de chaque individu, car le tout l'emporte nécessairement sur la partie. » Du reste, Aristote n'admet pas dans l'État l'unité absolue, telle que l'entend Platon. « Admettre pour l'État l'unité absolue, ce serait comme si l'on voulait faire un accord avec un seul son[1]. » Il veut que la société réalise la coor-

et la société sont faits pour un Être supérieur, envers qui ils ont des devoirs et qui a des droits sur eux.

M. Janet accuse Aristote d'inconséquence, parce qu'il met tout l'ordre moral dans la politique. (*Histoire de la science politique*, t. 1, p. 203 à 205.)

Mais n'est-il pas tout naturel qu'Aristote, qui ne conçoit le bien et la vertu que dans l'ordre purement humain, les concentre dans la politique en laquelle se résume toute l'activité humaine ?

La pensée est ce qu'il y a de plus haut. C'est la pensée en acte qui fait les dieux. Pour approcher des dieux, il faut que l'homme se fixe dans la pensée par la contemplation. C'est donc la pensée qui est le souverain bien.

M. Janet suppose qu'Aristote met la contemplation au-dessus de la politique, c'est-à-dire au-dessus de ce qui est humain. Il n'en est rien. Il s'agit pour Aristote d'une contemplation purement humaine. C'est en vue de l'activité politique que la contemplation s'exerce. Le divin est dans l'homme, et c'est le divin que dégage la vie politique. Quel autre sens donner à ce passage : Κινεῖ γάρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. C'est le dernier terme de la théorie rationaliste, qui implique toujours une notion panthéistique.

Il ne faut pas, suivant le rationalisme, que l'homme se renonce pour faire le bien. Le renoncement est une absurdité si l'homme porte en soi le divin : il suffit qu'il se contemple en son être divin.

[1] *Politique*, III, v, 12 à 15. — I, I, 11. — II, II, 9.

Pour Aristote, le tout dans la société, c'est la vertu. « Le

dination des individus dans l'idée souveraine de la vertu et de la justice, et comme c'est par l'État que la vertu et la justice sont définies et réalisées, l'individu doit nécessairement se trouver placé sous sa toute-puissance.

Fidèle à ses principes, Aristote n'hésite point à mettre la vie du citoyen, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, à la merci de l'État.

Le citoyen est à la merci de l'État quant à sa vie morale, par le pouvoir exclusif accordé à l'État de former les hommes, comme il lui plaît, en leur donnant l'éducation. « Comme l'État tout entier n'a qu'un seul et même but, l'éducation doit être nécessairement une et identique pour tous ses membres; d'où il suit qu'elle doit être un objet de surveillance publique et non particulière, bien que ce dernier système ait généralement prévalu, et qu'aujourd'hui chacun instruise ses enfants

tout doit l'emporter sur les parties. » Les individus et les familles ne sont que des parties par rapport à ce tout de la vertu, lequel est l'État lui-même. Aristote pousse si loin l'idée de cette domination naturelle et absolue de la vertu que, s'il se trouve dans la société un homme, ou une race, possédant la plénitude de la vertu, il n'hésite pas à considérer cet homme, ou cette race, comme le tout, de telle sorte que la société ne sera plus, par rapport à lui, que la partie.

« Lorsqu'une race entière, ou même un individu de la masse, vient à briller d'une vertu tellement supérieure qu'elle surpasse la vertu de tous les autres citoyens ensemble, alors il est juste que cette race soit élevée à la royauté, à la suprême puissance, que cet individu soit pris pour roi. Il ne serait point équitable de soumettre un tel personnage au niveau commun; la partie ne doit point l'emporter sur le tout, et le tout est ici précisément cette vertu si supérieure à toutes les autres. Il ne reste donc plus que d'obéir à cet homme et de lui reconnaître une puissance, non point alternative, mais perpétuelle. » (*Politique*, III, XI, 12.)

chez soi, par les méthodes et sur les objets qu'il lui plaît. Cependant ce qui est commun doit s'apprendre en commun; et c'est une grave erreur de croire que chaque citoyen est maître de lui-même; ils appartiennent tous à l'État, puisqu'ils en sont tous des éléments, et que les soins donnés aux parties doivent concorder avec les soins donnés à l'ensemble. A cet égard on ne saurait trop louer les Lacédémoniens. L'éducation de leurs enfants est commune, et ils y attachent une importance extrême[1]. »

Quand il s'agit des limites à imposer au progrès de la population, c'est, en même temps, la vie physique du citoyen et sa vie morale, en ce qu'il y a de plus intime et de plus délicat, qui sont sacrifiées à l'État. On va en juger par ces conclusions, qu'énonce froidement le grand philosophe, et contre lesquelles se soulèvent tous les sentiments d'honnêteté et de respect de la vie humaine, que le christianisme a enracinés dans nos cœurs : « Pour distinguer les enfants qu'il faut abandonner et ceux qu'il faut élever, il conviendra de défendre par une loi de prendre jamais soin de ceux qui naîtront difformes; et quant au nombre des enfants, si les mœurs répugnent à l'abandon complet, et qu'au delà du terme formellement imposé à la population quelques mariages deviennent féconds, il faudra provoquer l'avortement avant que l'embryon ait reçu le sentiment de la vie. Le crime ou l'innocence de ce fait ne dépend absolument que de cette circonstance de sensibilité et de vie. Mais il ne suffit pas d'avoir précisé l'âge où, pour l'homme et pour la femme, commencera l'union conjugale, il faut encore détermi-

[1] *Politique*, V, I, 2 et 3.

ner l'époque où la génération devra cesser. Les hommes trop âgés, comme les jeunes gens, ne produisent que des êtres incomplets de corps et d'esprit, et les enfants des vieillards sont d'une faiblesse irremédiable. Que l'on cesse d'engendrer au moment même où l'intelligence a acquis tout son développement. Cette époque, si l'on s'en rapporte au calcul de quelques poëtes, qui mesurent la vie par septennaires, coïncide généralement avec la cinquantaine. Ainsi, qu'on renonce à procréer des enfants quatre ou cinq ans au plus après ce terme, et qu'on ne prenne encore le plaisir de l'amour que par des motifs de santé, ou par des considérations non moins fortes[1]. »

Voilà donc la dignité, la liberté, la vie de l'individu, avec les plus saintes lois de la famille, immolées à ce Dieu-État, que les hommes se forgent de leurs propres mains, et dont ils s'imposent le dur absolutisme, lorsqu'ils rejettent la paternelle et miséricordieuse souveraineté du Dieu qui les a créés.

Cette idolâtrie envers l'État étendait sur la société antique une loi d'asservissement à laquelle rien n'échappait. Comme le dit avec grande justesse un écrivain contemporain : « Chez les anciens, il n'y avait rien dans l'homme qui fût indépendant. L'État considérait le corps et l'âme de chaque citoyen comme lui appartenant. C'est une erreur singulière entre toutes les erreurs humaines, d'avoir cru que dans les cités anciennes l'homme jouissait de la liberté. Il n'en avait pas même l'idée[2]. »

[1] *Politique*, IV, XIV, 10 et 11.

[2] M. Fustel de Coulanges, *la Cité antique*, liv. III, ch. XVII. — Le fait de la servitude de tous vis-à-vis de l'État est ici parfaitement constaté. Seulement l'auteur ne remonte pas assez haut, dans l'ordre des

Toute cette théorie antique de l'État est logique, et d'une logique si impérieuse, qu'on ne peut, même dans les sociétés les plus passionnées pour la liberté, restaurer les doctrines du naturalisme païen, sans restaurer en même temps l'absolutisme de l'État.

Au temps où la Convention nationale instituait le culte de la déesse Raison, que faisait-on des libertés publiques? Que prétend en faire, aujourd'hui même, la Révolution, avec les doctrines d'athéisme et de communauté universelle que propage l'Internationale? Qu'en fait le césarisme, avec ses plébiscites par la vertu desquels on peut en un instant tout bouleverser, tout effacer et tout confisquer? Ne trouvons-nous point partout, sous les noms de liberté démocratique, de souveraineté du peuple et de suffrage universel, cette omnipotence de la volonté générale, qui fait de l'État un Dieu, et de ceux qu'il gouverne des esclaves et des victimes?

Que disait, après quinze siècles de civilisation chrétienne, Jean-Jacques Rousseau, le maître de toutes les sectes révolutionnaires, et l'oracle toujours écouté du libéralisme? Au fond, avec moins de pénétration et moins de grandeur, ce que disaient les théoriciens politiques du paganisme.

Par le contrat social, « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance, sous la suprême direction de la volonté générale. La volonté générale

causes, lorsqu'il attribue cette servitude à la confusion de l'ordre politique avec l'ordre religieux. Cette confusion trouve elle-même sa raison dans l'erreur où étaient les anciens, sur l'autonomie et le caractère, en quelque manière divin, de la raison humaine, et de l'État qui en résume toute la puissance.

peut seule diriger les forces de l'État, selon la fin de son institution qui est le bien commun. La souveraineté n'est que l'exercice de la volonté générale.... La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique, mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours. Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste, pour somme des différences, la volonté générale[1]. »

Cette volonté générale, ainsi distinguée de la volonté des particuliers toujours sujette à s'égarer, s'impose au citoyen, avec l'infaillibilité de la raison et de la justice immanente à l'humanité. « Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le souverain les lui demande; mais le souverain, de son côté, ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté : *il ne peut pas même le vouloir; car, sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature*.... Si l'État ou la cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, et si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle et compulsive, pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pou-

[1] *Contrat social*, liv. I, ch. VI. — Liv. II, ch. I et III.

voir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté[1]. »

On retrouve ici quelque chose des idées d'Aristote, que Rousseau pourtant n'avait guère étudié. C'est la pure force de la logique qui, des deux côtés, conduit à des considérations semblables, sur les relations du tout avec la partie dans l'ordre de la souveraineté sociale. Mais ce que la haute raison d'Aristote aurait toujours repoussé, la raison étroite et vulgaire de Jean-Jacques Rousseau l'admettra sans peine : il énoncera, comme une vérité toute naturelle, cette proposition qui révolte notre bon sens : « En tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures ; car s'il lui plaît de se faire du mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'en empêcher[2] ? »

Toute la démocratie rationaliste répétera cet axiome, expression dernière du bon plaisir populaire et de la démence révolutionnaire.

La Révolution ne parle pas toujours un langage aussi net. Lorsque, durant le cours de son histoire déjà trop longue, l'esprit de conservation et le bon sens chrétien reprennent par moment quelque empire, elle consent à voiler ses principes et à composer avec les faits. Au fond pourtant elle reste fidèle à elle-même. Ses ménagements sont de pure politique ; ils sont accompagnés de réserves qui laissent percer l'intention de reprendre, lorsque le

[1] *Contrat social*, liv. II, ch. IV.
[2] *Contrat social*, liv. II, ch. XII.

temps s'y prêtera, l'application logique de son idée dominante, et de poursuivre son éternelle guerre contre Dieu, et contre tout principe d'autorité supérieur à l'homme.

Cette persistance de la Révolution à tirer, de l'idée de l'autonomie de l'homme, ses dernières conséquences d'absolutisme, se trahit à chaque instant dans les actes et dans les paroles des pouvoirs publics, qui, tout en combattant ses excès, n'ont pas renoncé à son esprit. Je n'en citerai qu'un exemple entre mille. Je le prends dans le rapport que fit M. Thiers, en 1844, au nom de la Commission de la Chambre des députés, sur la loi d'instruction secondaire.

L'opinion publique réclamait la liberté des pères de famille en matière d'enseignement, et le pays légal, imbu de l'idée révolutionnaire, résistait à cette légitime revendication. M. Thiers, organe du pays légal, énonce avec ménagement, mais de façon pourtant que personne ne peut s'y tromper, la pensée constante de toute politique rationaliste sur l'État et sur ses droits.

Ce qu'on rencontre tout d'abord dans le rapport du célèbre homme d'État, c'est la confusion, habituelle chez les rationalistes, entre l'État et la société placée sous son pouvoir. On retrouve ici l'idée fondamentale de Rousseau sur la souveraineté de la volonté générale. Voici les paroles de M. Thiers : « Quand nous disons l'État, il faut, pour comprendre toute la grandeur de ce mot, il faut se figurer l'État, non pas comme un despote qui commande au nom de son intérêt égoïste, mais la société elle-même commandant dans l'intérêt de tous. »

La société, souveraine par l'autonomie de la raison,

peut-elle avoir quelque motif de se témoigner à elle-même de la défiance, dans la personne des pouvoirs qui la représentent? Comme dit Rousseau, « demander jusqu'où s'étendent les droits respectifs du souverain et des citoyens, c'est demander jusqu'à quel point ceux-ci peuvent s'engager avec eux-mêmes. » Aucune force gouvernementale ne saurait être excessive, les choses étant ainsi comprises, puisque la force du gouvernement c'est la force de la société, et la résultante de sa liberté même. Il est tout simple alors de dire qu'il est bon « que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la cité, et qu'il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres[1]. »

Dominée par cette idée, la Révolution admire et regrette les législations de l'antiquité qui faisaient du citoyen la chose de l'État. « Les constitutions des peuples anciens, dit M. Thiers, s'emparaient non-seulement de la vie publique, mais de la vie privée des citoyens ; elles réglaient leurs devoirs et même leurs plaisirs ; elles imposaient une mesure à leur luxe. Mais l'esprit des nations modernes est autrement fait. Nous reconnaissons volontiers que l'autorité de l'État, poussée jusqu'à jeter la nation tout entière dans un même moule, ne convient ni au temps moderne ni à la France. Toutefois gardons-nous de calomnier cette prétention de l'État d'imposer l'unité de caractère à la nation, et de la regarder comme une inspiration de tyrannie. On pourrait presque dire, au contraire, que cette volonté forte de l'État, d'amener

[1] *Contrat social*, liv. II, ch. IV et XII

tous les citoyens à un type commun, s'est proportionnée au patriotisme de chaque pays. C'est dans les républiques anciennes où la patrie était le plus adorée, le mieux servie, qu'elle montrait les exigences les plus grandes à l'égard des mœurs et de l'esprit des citoyens. Elle voulait qu'ils lui ressemblassent plus complétement, pour la mieux aimer, la mieux servir; et nous qui, dans le siècle écoulé, avons présenté toutes les faces de la société humaine, nous qui, après avoir été Athéniens avec Voltaire, avons un moment voulu être Spartiates sous la Convention, soldats de César sous Napoléon, si nous avons songé un moment à imposer, d'une manière absolue, le joug de l'État sur l'éducation, c'est sous la Convention nationale, au moment de la plus grande exaltation patriotique. »

Mais, si admirateur qu'on soit de la Révolution, si déterminé qu'on puisse être à maintenir tous les droits de la raison indépendante, la prudence commande d'être réservé quand il s'agit de la Convention et de ses lois. Devant les conséquences sauvages, mais toujours logiques, du naturalisme politique, M. Thiers hésite. Les principes ne lui déplaisent pas, mais les actes lui font honte et lui font peur. Sous l'empire de ce double sentiment, il s'arrête à des conclusions qui ne laissent que trop voir le fond de sa pensée. « A Dieu ne plaise, dit-il, que nous essayions jamais de vous proposer de tels exemples! *Il ne faut ni les imiter, ni les flétrir;* c'était du délire, mais le délire du patriotisme. Il faut nous tenir dans la vérité du temps et de notre pays. »

Ces regrets mal dissimulés et cette résignation contrainte disent assez de quel côté sont les préférences du

cœur et de l'intelligence. Quand la vérité du temps et du pays se sera modifiée, par les conquêtes de la raison indépendante sur les vieilles mœurs chrétiennes, ne reviendra-t-on pas tout naturellement à la complète application des principes?

Ici, comme partout et toujours, la raison indépendante se précipite dans la servitude. Voyons comment la raison dépendante, c'est-à-dire soumise à l'autorité de Dieu, principe et règle souveraine de toute raison, sait revendiquer et faire fructifier les libertés auxquelles ont droit tous les êtres que la volonté créatrice a appelés à faire par eux-mêmes leur destinée.

L'homme qui soumet sa liberté à l'autorité suprême de Dieu, qui renonce à vivre de sa force propre et souveraine pour vivre en Dieu, dans l'obéissance à sa loi, se crée, par sa soumission même, une invincible puissance de résistance contre tous les pouvoirs humains qui tenteraient d'entreprendre sur sa liberté.

La loi que l'homme reçoit d'en haut, qui ne dépend point de lui et dont il est dépendant, lui impose des devoirs que personne au monde ne peut l'empêcher d'accomplir, vu que personne n'a autorité sur cette loi et qu'elle a autorité sur tous. A celui qui mettrait obstacle à sa liberté pour l'accomplissement de ses devoirs, l'homme qui croit en Dieu, qui lui soumet sa raison et qui obéit à ses commandements, répondra toujours : J'ai le droit de faire ce que Dieu m'ordonne de faire, et j'ai le droit d'être laissé libre de ne point faire ce qu'il m'interdit de faire.

Telle est la liberté du devoir. Elle tient à l'essence même de la liberté. Toute atteinte à cette liberté pre-

mière et absolue est une atteinte à l'être moral de l'homme ; elle tend à supprimer sa vie morale, en lui interdisant d'employer ses forces à l'accomplissement de la fin pour laquelle il a reçu l'être. Si l'on ôte à l'homme cette liberté, c'est la conscience qu'on asservit, c'est à l'âme qu'on prétend donner des chaînes.

La liberté du devoir résume en elle toutes les libertés ; c'est la seule qui constitue un droit absolument inviolable ; le respect qu'on lui porte est la garantie du respect de toutes les libertés.

Contre cette liberté la volonté générale ne peut rien. Je serais seul au monde à croire en Dieu et à lui obéir, que j'aurais, envers et contre tous, le droit de faire mon devoir tel que Dieu me le trace. Je pourrai, dans la revendication de cette liberté sainte, succomber sous la force du nombre ; mais j'aurai toujours le droit pour moi, et la protestation de ma conscience restera, pour sauver du moins l'honneur de l'humanité, et aider à son affranchissement dans l'avenir. Les pouvoirs qui m'imposeront les décrets de la volonté générale seront toujours des pouvoirs injustes. Ils auront beau faire appel, pour légitimer leur tyrannie, à la raison de tous ; la raison ne peut pas avoir raison contre Dieu, auteur et ordonnateur de toutes choses, source de tous les droits comme de tous les devoirs.

C'est parce qu'il est en ce monde une autorité instituée de Dieu pour définir les devoirs de l'homme, et, par cela même, ses droits, qu'il y a des libertés contre lesquelles toutes les violences du despotisme finissent toujours par se briser. Guidé par cette autorité infaillible, je sais, de science certaine, quels sont mes devoirs, et quels sont,

par conséquent, mes droits. Que cette autorité, au lieu d'être infaillible, soit sujette à erreur et à contestation, mes droits seront, dans la même mesure, incertains et contestables. Si les membres des sociétés politiques modernes ont, vis-à-vis de l'État, des droits et une indépendance que l'antiquité ne connut jamais, la raison en est qu'ils ont, dans la papauté, cette autorité infaillible qui manquait absolument au monde païen.

Donner à l'autorité pontificale toute sa force, c'est assurer à la liberté tous ses droits. Un grand serviteur de l'Église a fait ressortir, en termes magnifiques, cette harmonie de la liberté du peuple avec l'infaillibilité du Pape : « Un ordre nouveau s'établira parce qu'il est nécessaire, Il est commencé, parce que nous voyons un développement de la vérité, et qu'un développement de la vérité ne peut être qu'un développement de la miséricorde. Au delà des lumières assurées qui lui montrent son chemin, la race de l'Évangile a un pressentiment raisonnable des grâces de Dieu qui ne la trompe jamais. Elle se sent illuminée intérieurement d'une prophétie d'espérance. Que fera Dieu? Elle l'ignore. L'heure et les voies de Dieu lui sont inconnues, mais elle sait qu'il existe, qu'il agit et qu'il aime.

« Les parents de Lazare malade avaient appelé le Sauveur. Il vint quand le malade était mort et l'espérance perdue. Jésus, arrivé devant le tombeau, leur ayant dit d'ôter la pierre, ils obéirent malgré quelques objections de la raison humaine. En ce moment encore, ils igno raient ce que Dieu voulait faire. On sait ce que Dieu a fait. Le mort sortit vivant du tombeau.

« En affirmant à la face du genre humain toute

l'étendue des droits du Vicaire de Jésus-Christ, en lui reconnaissant cette prérogative de l'infaillibilité lorsqu'il donne la règle de la foi et des mœurs, le Concile et le Pape proclament que la source de l'autorité est vivante et certaine dans le monde. Ils ont *ôté la pierre* de ce sépulcre où la force brutale gardait le droit qui peut seul la contenir, et au besoin la déposséder et la remplacer. Quoi que puisse faire la force, c'est désormais la foi du genre humain que l'autorité est là. C'est là que le monde qui a besoin d'elle viendra la chercher, pour rentrer sous sa direction dans la dignité et dans la fécondité de la vie chrétienne. La pierre est ôtée, le maître a parlé : *Veni foras!* Le reste s'accomplira, et les bandelettes tomberont : *Solvite eum et sinite abire.* Déliez l'autorité légitime, l'autorité instituée et sacrée pour servir, et qu'elle fasse son œuvre d'honneur, de justice et de salut. La reconstitution de l'autorité dans le monde, la substitution de l'autorité aux caprices humiliants de la dictature, telle sera la conséquence sociale de l'infaillibilité [1]. »

Dès les premiers jours de l'Église, les apôtres, répondant par la bouche de Pierre aux princes du peuple qui veulent enchaîner leurs consciences, affirment la liberté du chrétien. « Jugez, disent-ils, s'il est juste devant Dieu de vous obéir plutôt qu'à Dieu. » Ce mot, répété dans tous les siècles par les successeurs de Pierre, devant toutes les puissances qui essayèrent d'entreprendre sur la conscience catholique, a triomphé de

[1] M. Louis Veuillot, *Rome pendant le concile*, CXLIII, t. II, p. 421.

tous les despotismes. Pie IX lutte aujourd'hui contre le despotisme des foules, comme Grégoire VII luttait au onzième siècle contre le despotisme des princes.

La source de la liberté chrétienne est dans les sacrifices de l'obéissance. Lorsqu'un peuple n'a plus la force de les accomplir, il n'est plus ni digne ni capable de la liberté.

Chez un peuple qui soumet sa raison à Dieu, la liberté est assurée contre le despotisme. Mais la liberté ne consiste pas seulement à être préservé des abus du despotisme ; pour qu'un peuple jouisse d'une complète liberté politique, il faut encore qu'il puisse participer à la gestion de ses intérêts collectifs, et s'assurer, par l'influence qu'il exerce dans le gouvernement, non-seulement que rien ne sera fait contre lui, mais que tout sera fait pour lui. Mais il peut y avoir, dans l'exercice des droits politiques, plus de péril que d'avantage, si les hommes n'en usent que pour chercher leur avantage personnel et donner satisfaction à leurs passions. La liberté politique ne sera inoffensive, elle ne sera possible même, que là où l'accord existera entre l'intérêt privé et l'intérêt social. Or cet accord ne peut s'établir que par l'habitude qu'ont les hommes d'obéir à Dieu, et de faire plier leur volonté sous les exigences de sa loi. La première condition de toute vraie et saine liberté politique, c'est donc que les hommes renferment leur activité dans le cercle de moralité et de justice que leur tracent les pouvoirs qui ont autorité pour leur parler au nom de Dieu.

Dieu a voulu que, dans le domaine des choses temporelles, les sociétés fissent elles-mêmes leurs destinées. Mais dans ce domaine qui leur est propre, elles ne seront

vraiment et utilement libres qu'à la condition de respecter les vérités fondamentales sur lesquelles repose l'ordre de la vie humaine. Tout ce qu'elles feraient contre cet ordre, elles le feraient contre elles-mêmes.

Qu'une société soit parfaitement fidèle, par ses idées et par ses mœurs, à la loi de Dieu, et il n'y aura nul péril, il y aura au contraire tout avantage à lui donner le droit de disposer elle-même de ses intérêts, et de faire elle-même ses affaires. Elle sera, suivant l'expression de nos vieux légistes, apte à faire loi sur elle-même. Dans une telle société, le pouvoir n'interviendra qu'autant qu'il est nécessaire, d'abord pour faire respecter tous les droits, puis pour établir l'harmonie des forces sans laquelle la société ne pourrait accomplir son œuvre providentielle. Elle aura, suivant la mesure de ce qui est juste, salutaire et possible, ce qu'on appelle, dans le langage de la politique contemporaine, le *Self-Government*.

Cette intervention des gouvernés dans le gouvernement est chose absolument impossible, lorsque la liberté, égarée par la tentation d'une fausse grandeur, s'est soustraite au joug divin. La liberté en révolte contre Dieu est aussi en révolte contre les hommes. Pour la maîtriser, le pouvoir n'aura jamais trop de force. S'il la laissait à elle-même, tout serait perdu. L'asservissement, dans l'ordre politique et civil, est pour une société où règne une telle liberté, une conditiou rigoureuse de conservation.

La licence appelle la force. Lorsqu'elle domine dans les mœurs d'un peuple, il est vrai de dire, avec Rousseau, « qu'il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres. » L'antiquité en était là, et c'est là qu'en viennent les nations chez lesquelles la Révolu-

tion essaye de reprendre, en les poussant plus avant par la morale indépendante, les orgueilleuses prétentions de la raison païenne.

Par l'amour et le sacrifice soutenus de la grâce, la volonté, unie à Dieu, réalise toute perfection individuelle et sociale, la liberté accomplit d'elle-même toute justice, et l'harmonie s'établit sans effort entre l'autorité qui commande et la liberté qui obéit. Le pouvoir et la société ne sont plus alors qu'un seul corps, auquel le même principe donne la vie et imprime le mouvement.

Cette vérité est admirablement exprimée par un de ces vieux jurisconsultes chrétiens, pour qui la science des choses humaines était inséparable des choses divines: « Sitôt, dit Chantereau-Lefebvre, que la lumière de la grâce divine illumine un cœur, il court allègrement où son devoir le porte ; le commandement de son supérieur ne lui sert que de signe de ce qu'il doit faire, il obéit, non-seulement pour le mérite de l'obéissance, mais pour l'affection qu'il a de se porter à son devoir ; toute sa volonté, toutes ses puissances y sont dévouées : se peut-il imaginer une plus grande marque de liberté ? Où l'esprit de Dieu est, la vraie et entière liberté s'y trouve. Qu'est-ce que l'esprit de Dieu, sinon amour ? Tellement que le sujet qui se porte à son devoir par amour, qui obéit aux commandements de son supérieur par charité, est parvenu au plus haut point de liberté. Si de la part du supérieur s'exerce cette même charité, je veux dire que ce soit l'amour qui lui suggère les commandements qu'il donne, la liberté du sujet paraît encore davantage, d'autant que cet amour réciproque, qui oblige l'un à bien commander, et l'autre à bien obéir, les conjoint tous

deux, de sorte que l'on peut faire abstraction de l'autorité qui commande, et de la sujétion qui obéit, et voir deux personnes qui accomplissent parfaitement leur devoir : l'une en commandant, l'autre en obéissant. Peut-on souhaiter une plus grande liberté[1] ? »

Où en sommes-nous depuis qu'en rejetant le Christ on a rejeté tout principe d'amour et de sacrifice, et qu'on a voulu fonder le droit sur la souveraineté du moi et sur l'équilibre des intérêts? Il n'y a plus de liberté pour personne, ni pour les gouvernants, ni pour les gouvernés. Tout effort pour échapper à l'absolutisme mène à la licence. La force s'est substituée à l'amour. Qu'elle vienne d'en haut ou qu'elle vienne d'en bas, les sacrifices qu'elle impose sont autrement onéreux que ceux que, par l'amour, la liberté s'impose à elle-même.

Lorsque les volontés tendent par le sacrifice au bien suprême, qui s'offre à elles en leur imposant, d'autorité souveraine, les conditions auxquelles il se donne, tout est dans l'ordre par l'équilibre de l'autorité et de la liberté. Alors l'homme s'assure par l'obéissance la plénitude de la liberté.

La liberté soumise à Dieu, sûre d'elle-même parce qu'elle se sent légitime, jalouse même de ses droits parce qu'elle a la conscience de la tâche providentielle qu'elle accomplit, respecte, par l'obéissance, tout ce qui doit être respecté, et, par l'impulsion de la charité, réalise tous les progrès.

Obéissance et charité ! tout l'ordre de la vie privée et publique, tout le progrès des sociétés, dépendent de ces

[1] *Traité des fiefs et de leur origine*, liv. II, ch. IX.

deux vertus. Et ces vertus ne font que manifester, à chaque heure de notre existence, la grande loi du sacrifice et du renoncement imposée par la justice divine à toute liberté humaine.

CHAPITRE V

DU PROGRÈS SOCIAL

Le progrès est le libre mouvement de l'humanité vers sa perfection.

Il est impossible de se rendre compte de la nature du progrès, et des conditions d'après lesquelles il peut être réalisé, si l'on ne sait quelle est la perfection que l'humanité se propose comme but de ses efforts, ou, en d'autres termes, quel est l'idéal qu'elle poursuit.

Telle est, en effet, la méthode suivie par tous les grands esprits qui ont porté leurs investigations sur les lois de la vie sociale. Ce que Cicéron dit de l'éloquence se peut appliquer à tout ce qui concerne la nature humaine : « Toujours, lorsqu'on traite d'un art, on le prend dans sa plus haute perfection. On ne sait au juste ce qu'est une chose, que lorsqu'on l'a considérée telle qu'elle doit être, dans la perfection de sa nature[1]. »

Nous avons dit, dans les chapitres qui précèdent, ce

[1] De Oratore, lib. III, c. XXII.

que comporte en général la perfection de la société. Ici nous avons à rechercher suivant quelle loi la société tend à sa perfection, et dans quelle mesure elle peut y atteindre. Mais avant de donner cet aperçu des conditions générales du progrès, il sera utile que nous reportions nos regards sur des faits déjà exposés, et que nous nous arrêtions un moment à considérer d'ensemble le tableau de cette perfection sociale qui est le dernier terme de tous les progrès.

Il est un fait qui frappe tout d'abord l'attention, lorsqu'on envisage la société dans ses traits généraux : partout on y aperçoit la diversité sous la loi de l'unité. En toute société il y a un pouvoir, dont la mission est de faire régner l'unité au milieu de la mobilité et de la diversité qu'engendrent la complication des faits extérieurs et les impulsions toujours variables de la liberté humaine. Cette unité, le pouvoir l'établit, en ramenant constamment, vers le centre commun de l'ordre public et de l'intérêt général, toutes les forces divergentes des volontés individuelles; il l'établit aussi dans la succession des temps, en maintenant, de génération en génération, les traditions qui forment le fond et la continuité de la vie sociale.

Le pouvoir est appelé à contenir et à diriger la liberté par l'application des règles de la justice, mais il doit se garder d'absorber les forces de la société sous la loi d'une unité despotique. Son intervention a pour but principal cet ordre extérieur et nécessaire, sans lequel, vu la corruption native de l'homme, la société ne pourrait pas vivre un seul jour. Il garantit la paix générale et le droit de tous, en imposant à tous le respect de la loi

morale dans ses prescriptions générales et essentielles.

A l'ombre de cette paix que procure la soummission à la justice, les individus seront libres de travailler de toutes leurs forces à s'élever toujours davantage vers Dieu, par le plein accomplissement de sa loi. La charité, qui sollicite sans cesse les hommes à la perfection, achèvera ce que la justice n'a pu qu'ébaucher. Par son impulsion, la liberté réalisera tout ce que notre faible nature peut comporter de bien. La société sera d'autant plus libre, elle subira d'autant moins la pression du pouvoir, elle sera d'autant plus apte à veiller elle-même à ses intérêts, en un mot, elle ira d'autant mieux d'elle-même à ses fins, qu'elle sera plus fidèle aux inspirations de la charité.

L'ordre extérieur de la société étant assuré par la justice, en même temps que son ordre intime et sa puissance vitale sont assurés par la charité, la force de cohésion s'y trouvera portée au plus haut point. Le principe de la solidarité y introduira la persistance, l'unité et l'harmonie, autant que le permettent les appétits insatiables et les inconstances incurables de l'humanité déchue. Sous la loi de cette unité et de cette harmonie, les petits et les grands, les pauvres et les riches, ne vivront pas seulement les uns à côté des autres, mais ils vivront les uns avec les autres et les uns pour les autres, dans des rapports de mutuelle bienveillance, de mutuel concours, de volontaire et bienfaisante communauté. Par l'effet de cette solidarité qu'engendre la charité, tous vivront par tous et pour tous.

Dans la société ainsi ordonnée, l'humanité parviendra à la plus haute splendeur par la double puissance de la

science et de l'art. Les hommes trouveront, dans les biens supérieurs de l'esprit, la récompense de leur fidélité à conformer leurs pensées et leurs actes à la loi divine, règle de tout bien comme de toute vérité. Lorsque la société se sera élevée, par la pratique du bien, à la pleine possession du vrai et du beau, tout naturellement, et par la force même des choses, elle se constituera un ordre matériel qui répondra à la perfection de son ordre moral. Les biens de cet ordre matériel lui fourniront les moyens d'action dont elle a besoin pour réaliser ses fins supérieures. Dans les sociétés où l'ordre est fondé sur les vrais principes de la justice et de la charité, la production et la distribution des richesses se feront de telle façon, que le grand nombre, affranchi de la dépendance qu'impose la misère, se trouvera en possession de cette liberté et de cette dignité extérieures, à l'aide desquelles l'homme s'élève plus facilement à la véritable grandeur.

Tel est l'idéal que les sociétés peuvent et doivent avoir en vue, dans les constants et pénibles efforts par lesquels elles poursuivent le progrès. La loi du progrès est en rapport avec cet idéal, et Dieu lui-même nous dit où il le faut chercher.

Nous lisons dans l'Évangile : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Cette parole ouvre à tout homme une carrière de progrès dont le terme est dans l'infini. Dieu fait éclater sa gloire en chacun de nous, à mesure que, par la vertu du sacrifice, nous reproduisons mieux la ressemblance divine. Il en est absolument de même pour l'homme collectif, c'est-à-dire pour la société. L'homme étant fait à l'image de Dieu, son idéal,

pour la vie sociale comme pour la vie individuelle, est en Dieu. La vie de l'humanité, c'est le mouvement vers cet idéal.

Par la disposition providentielle des choses, le progrès s'opère en même temps dans l'individu et dans la société. Le perfectionnement moral de l'individu est le point de départ aussi bien que la fin de tous les progrès. Pour employer le langage de l'ordre spirituel, le seul qui exprime avec exactitude ces hautes vérités, le salut individuel est, sur cette terre, la perfection réelle et dernière à laquelle tend l'humanité. Et c'est en poursuivant cette perfection que la liberté humaine, guidée par la Providence divine, réalise, dans les relations sociales, l'idéal d'unité et d'harmonie que Dieu a assigné pour fin à la vie collective du genre humain. Par le progrès, la société s'élève et grandit, comme l'individu, dans toutes les voies ouvertes à son activité. D'époque en époque elle réalise plus complétement, par les relations de tous ses membres, cet ordre de la justice et de la charité suivant lequel Dieu l'a constituée.

Par la bénédiction que Dieu a répandue sur l'homme, au moment même où il le plaçait dans le paradis terrestre, il lui a départi la grâce nécessaire pour accomplir le progrès : « Croissez et multipliez, remplissez la terre et soumettez-la à votre domination. » Telle est la loi d'accroissement de l'humanité, en elle-même et dans toutes ses puissances morales ; telle est aussi la loi de sa domination sur le monde matériel, par la force plus intense et mieux réglée de sa libre volonté. Cette loi embrasse donc, en même temps que le progrès moral, le progrès matériel dans ses justes limites et dans sa

nécessaire subordination vis-à-vis de l'ordre moral. C'est en dilatant toutes ses puissances, par son union de plus en plus intime avec Dieu, que l'homme réalise toutes les perfections auxquelles il est appelé sur la terre.

Le progrès ne peut être autre chose que le mouvement d'ascension de la créature libre vers la perfection de sa nature. Comme le type de cette perfection est en Dieu, et comme la distance qui sépare le Créateur de la créature est infinie, l'homme pourra se rapprocher toujours de la perfection sans y atteindre jamais, en sorte que la carrière de ses progrès sera véritablement indéfinie. « La vraie vertu, dit saint François de Sales, n'a point de limites ; elle va toujours outre. » Mais ce progrès, bien qu'il soit indéfini en fait, n'en a pas moins, par l'essence des choses, ses conditions rigoureuses et ses limites infranchissables. Le type de perfection qui est proposé à l'homme est quelque chose de défini et de précis : c'est la nature humaine en ce qu'elle a d'essentiel et, par conséquent, d'immuable.

Par l'incarnation, cette nature nous est montrée dans sa plus sublime perfection. L'Homme-Dieu s'offre en toutes choses à notre imitation. C'est l'idéal divin mis à la portée de notre faiblesse, par les ineffables et miséricordieux abaissements du Verbe fait chair. A mesure que l'homme s'approche de cet idéal, visible et palpable dans la personne du Christ, il avance vers la réalisation de sa fin et il accomplit un progrès.

Le progrès et la décadence, le pouvoir de croître et de décroître, sont la conséquence de la redoutable faculté que possède l'homme de faire à son gré le bien ou le mal. Il lui appartient de déterminer lui-même son sort :

il dispose de soi, même pour se perdre, comme pour se sauver. Il est le maître de diminuer sa vie, en s'éloignant de Dieu par l'égoïsme, ou d'en accroître indéfiniment la puissance, en montant de plus en plus, par le sacrifice, vers le centre divin où toute vie a sa source et puise son aliment.

Quels que soient les progrès que l'humanité parvienne à accomplir, dans sa vie individuelle et dans sa vie sociale, rien ne sera pour cela changé à la nature de l'homme, ni aux lois générales de la société. Les institutions exprimeront mieux la loi de justice, donnée par Dieu dès l'origine, et renouvelée par le christianisme ; les rapports des hommes entre eux porteront de plus en plus l'empreinte des idées de solidarité et de charité ; il y aura plus d'hommes vertueux et plus solidement vertueux, plus d'hommes éclairés et éclairés de lumières plus vives ; on verra briller, dans le plein éclat de la civilisation, tous les dons de force, de générosité et de grandeur, dont Dieu a enrichi l'humanité ; dans l'harmonie des relations sociales on pourra contempler cet ordre vrai de la vie humaine, qui est comme une image lointaine de l'ordre supérieur, où l'homme trouvera, sous l'œil de Dieu et à la lumière de ses perfections infinies, l'entier accomplissement de sa destinée. Mais, si merveilleux que puisse être le spectacle de la société arrivée à ce point de progrès, on y retrouvera toujours l'homme, avec le même fond de faiblesse et de force, de vices et de vertus, qu'il nous montre à tous les âges de l'histoire.

Tout ce que l'homme peut espérer du progrès, c'est de sentir sa liberté et sa dignité s'accroître, et diminuer

le poids des chaînes qui le tiennent courbé vers la terre Mais cette chaîne de besoins, de travaux, d'afflictions et de déceptions de toute sorte, qu'il porte depuis la sortie de l'Éden, il la portera jusqu'à la fin des temps. Sur cette terre, il ne lui sera pas donné de se soustraire à la loi de souffrance et d'expiation, dont la libre acceptation est présentement la condition première de tous ses progrès. Ce ne sera qu'en substituant la souffrance volontairement acceptée, l'expiation librement consentie, à l'expiation forcée des misères et des abaissements de la vie révoltée contre Dieu, qu'il avancera dans la voie qui le rapproche de son idéal. Les obstacles qui arrêtent l'homme, dans son travail de perfectionnement individuel et social, pourront changer de forme, mais toujours sur son chemin il trouvera des obstacles. Accomplir un progrès c'est triompher d'un obstacle. C'est en renversant les obstacles qui se rencontrent partout devant ses pas, que l'homme ouvre la voie à la civilisation.

Depuis la chute, l'homme ne peut rien que par l'effort. Tous ses progrès ont pour condition une victoire remportée péniblement sur lui-même et sur le monde extérieur. Dieu, en punition de sa faute, l'a condamné au travail dur et sans cesse renouvelé. Tout lui est obstacle, dans le monde et en lui-même. La force motrice du progrès sera donc la force qui déterminera l'homme à aborder les obstacles et à les vaincre. Cette force, c'est l'esprit de charité, qui porte l'homme à chercher l'union avec Dieu par le sacrifice.

Inspiré et poussé par la charité, le chrétien cherche la peine comme d'autres cherchent la jouissance. Il y a en lui une passion de se renoncer, qui n'est autre chose que

la passion de posséder Dieu, passion infinie dans son intensité et dans sa durée, comme son objet même. Sous l'empire de cette passion étrange, et propre aux âges chrétiens, on voit, de siècle en siècle, les hommes se porter d'enthousiasme vers l'œuvre la plus pénible du moment, et se prendre de préférence aux obstacles qui s'opposent avec le plus de ténacité à l'amélioration de leur condition. De là une puissance de progrès que seuls les peuples chrétiens possèdent.

Mais en même temps que la vertu de sacrifice est le principe générateur de tout progrès, elle est aussi le principe conservateur de toute civilisation. La pratique du sacrifice donne à l'homme la force de surmonter ses prospérités. Elle protége la civilisation contre un des plus graves périls qu'elle puisse courir : le péril de l'amollissement des courages, et de l'enivrement orgueilleux qui accompagne toujours les grands succès. Ce péril est si sérieux, que les sociétés antiques, qui ne possédaient que très-imparfaitement l'esprit de sacrifice, ont toutes fini par y succomber. Au contraire, grâce à la puissance de la vertu chrétienne, nous avons vu la société européenne survivre aux plus terribles crises.

Dans les sociétés chrétiennes, à la force naturelle de l'homme s'ajoute la force surnaturelle de la grâce, qui suscite et entretient dans les cœurs le feu divin de la charité. C'est par les influences spirituelles de l'Église que se conserve en elles cette puissance de sacrifice, qui renaît sans cesse d'elle-même, et par laquelle les obstacles mêmes, en provoquant de nouveaux efforts de volonté, deviennent l'occasion de nouveaux progrès.

Le progrès s'accomplit par une bénédiction particu-

lière et par une impulsion générale de Dieu sur l'humanité. Il faut que l'homme corresponde librement à cette bénédiction, et qu'il développe dans leur unité, suivant cette impulsion, toutes les facultés de son être. C'est ainsi qu'il réalisera le développement harmonique de toutes ses puissances, duquel résulte la civilisation.

Mais l'homme peut toujours, par un usage coupable de sa liberté, rompre, en une certaine façon, cette unité de son être. En ce cas, il arrivera que, dans le temps même où il augmentera, par la faculté de croître qu'il a reçue de Dieu, sa puissance intellectuelle, il laissera s'égarer et se corrompre la puissance maîtresse de son être, la volonté. Alors, par le développement des connaissances, la domination de l'humanité sur le monde s'étendra, et tout le côté extérieur et brillant de la civilisation sera en progrès ; mais, quant aux choses essentielles de la vie, en tout ce qui tient à la moralité, et en tout ce qui dépend de la rectitude et de l'énergie de la volonté, il y aura diminution et décadence. Or, c'est de la volonté que tout relève ; aussi, d'après le cours inévitable des choses, au bout d'un temps plus ou moins long, toutes les fois qu'il y aura perversion et affaiblissement de la volonté, la civilisation décroîtra et, de décadence en décadence, elle ira finalement s'abîmer dans une ruine universelle.

Ce n'est qu'avec le secours d'en haut que l'homme surmontera les tentations qui assiégent sa volonté. Dieu, pour nous instruire, a voulu nous donner, dans l'antiquité, le spectacle de sociétés livrées aux seules forces de l'homme. Pour que rien ne manquât à cet enseignement, ces sociétés furent comblées des dons naturels les plus magnifiques. Et voilà que la brillante civilisation,

qui était le fruit de ces dons, va s'éteindre au milieu des corruptions que les conquêtes de l'intelligence n'ont fait qu'alimenter et servir.

Dieu alors paraît dans le monde pour relever l'humanité de sa décadence. Il lui donne, par la rédemption, le secours surnaturel qui va la fortifier contre elle-même, et l'aider à atteindre, à travers les épreuves de sa vie terrestre, les hautes destinées qui lui ont été préparées dès le commencement.

Par la ruine du monde antique, l'homme, livré à la seule force de son orgueilleuse raison, a été convaincu d'impuissance. La Providence, qui ne l'abandonne jamais, même au milieu de ses révoltes les plus insensées, lui a donné l'humilité par l'humiliation. Dieu va appeler, sur la scène de l'histoire, des peuples barbares et ignorés, qui se soumettront à l'Église, et qui fourniront, grâce à son assistance surnaturelle, une carrière de progrès dont l'antiquité n'avait pu avoir aucune idée.

L'œuvre de la rédemption se renouvelle et se continue dans le monde, sans interruption, depuis dix-huit siècles. L'homme ne cesse de s'égarer et Dieu ne cesse de le rappeler à ses voies; l'homme s'obstine à se perdre, et Dieu s'obstine à le sauver. Quelquefois c'est en se montrant, d'autres fois c'est en se dérobant à nous que Dieu nous sauve. Par moments, son esprit, qui souffle où il lui plaît et quand il lui plaît, suscite dans les âmes un de ces grands mouvements d'héroïsme chrétien qui ravissent le monde, et le ramènent, par le sacrifice, à la vérité et à la justice. A d'autres moments, Dieu laisse l'homme en proie à lui-même, afin que le sentiment de son abaissement et de son impuissance le dispose à reprendre le joug

contre lequel son orgueil s'est révolté, et à chercher de nouveau la grandeur par l'humilité.

Par cette conduite, Dieu sauve l'humanité, tout en laissant peser, sur les sociétés particulières, les conséquences de leurs prévarications. Il ramène constamment les hommes à l'accomplissement de ses desseins providentiels, sans contraindre leur liberté. Telle est, durant tout le cours de l'histoire, la marche de la civilisation. On y voit apparaître partout l'action souverainement libre de Dieu, et l'action libre de l'homme.

Les sociétés infidèles à la loi divine, et rebelles aux impulsions miséricordieuses par lesquelles Dieu les appelle à la perfection, vont se perdre dans le néant. Bientôt d'autres sociétés prennent la place de ces sociétés tombées sous le poids de leurs fautes. Ces sociétés nouvelles, acceptant le legs de la puissance de leurs devancières, sans accepter le legs de leurs faiblesses, reprendront l'œuvre de la civilisation au point où celles-ci l'avaient portée. Tant qu'elles resteront fidèles aux inspirations divines, elles ajouteront de nouveaux progrès aux progrès déjà accomplis, et approcheront toujours davantage de l'idéal de perfection que Dieu propose aux efforts de l'humanité.

CHAPITRE VI

LES DEUX CITÉS

Dès son origine, le genre humain s'est divisé en deux grands partis : les enfants de Dieu et les enfants des hommes. Aujourd'hui ces partis se montrent plus profondément séparés que jamais ; ils sont, dans nos sociétés modernes, comme deux sociétés en tout opposées et en tout inconciliables : la société du Christ et la société de la Révolution, la cité divine et la cité satanique.

Admirable profondeur de l'Écriture ! lorsqu'elle nous parle des grandes prévarications du monde primitif, elle oppose les fils de Dieu aux enfants des hommes. En effet, ceux qui composent la cité divine sont vraiment les fils de Dieu, par leur soumission à sa loi et par leur foi en sa Providence paternelle ; tandis que ceux qui composent la cité satanique sont vraiment les enfants des hommes, car ils ne voient dans le monde que l'homme, l'autorité de sa raison et la toute-puissance de sa liberté.

Souveraineté de Dieu, souveraineté de l'homme, tel est

le signe de contradiction auquel se reconnaissent présentement les deux cités.

Du côté des enfants de Dieu, règnent la paix et l'harmonie, par les sacrifices de l'obéissance et de la charité; du côté des enfants des hommes, les impatiences de l'orgueil et les cupidités de l'intérêt propre suscitent partout la haine et la guerre.

Les deux sociétés sont constituées sur le type de leurs doctrines. La doctrine du Christ, affirmée, définie, développée de siècle en siècle par l'Église, ramène perpétuellement la société chrétienne à la loi de justice et d'amour, de laquelle dérive toute force de conservation aussi bien que toute force de progrès. La doctrine de la Révolution, doctrine d'orgueil et d'individualisme, répandue dans les masses par une presse à laquelle toute licence est garantie, pousse les peuples dans la voie d'une incurable agitation et d'une dissolution fatale.

Telles sont, des deux côtés, les tendances. Elles peuvent être ralenties, suspendues, arrêtées dans leur cours, ou bien par l'inconséquence et les hésitations de la volonté humaine, ou bien par l'action de certains principes contraires, qui luttent, avec plus ou moins de succès, contre les idées dominantes. Souvent les hommes valent moins que leurs doctrines, quelquefois aussi ils valent mieux. Ni le bien ni le mal ne trouvent en eux des instruments absolument obéissants. Jamais on n'a vu une société produire tout le bien qui devait naturellement découler de ses principes, ni perpétrer tout le mal qui était la suite logique de ses erreurs. Les mœurs, façonnées à l'origine par la foi aux vérités divines, résistent longtemps aux négations du scepticisme. Si ce

n'était cette puissance de la tradition dans la vie humaine, il y a longtemps que nos sociétés auraient été se briser au fond de l'abîme que la Révolution a ouvert devant leurs pas. C'est grâce à la constante vigilance de la puissance instituée de Dieu, et assistée de lui, pour garder et prêcher la vérité, que les peuples modernes n'ont pas encore perdu toute force vitale, et qu'il y a espoir de les voir triompher de la crise qui, depuis quatre-vingts ans, leur ôte la paix et fait douter de leur avenir.

Quoi qu'il en soit, la vertu des peuples et leur puissance sociale seront toujours en raison des doctrines qu'ils auront prises pour règle de leur vie. La vertu complète ne saurait être là où n'est point la complète vérité. Les sociétés qui n'ont plus que des vérités diminuées n'ont aussi que des vertus diminuées, et ces vertus sont d'autant plus faibles et plus effacées que la vérité est plus obscurcie.

L'Église catholique seule possède la vérité totale. C'est parce qu'elle enseigne toute vérité, parce qu'elle donne le précepte et l'exemple de toute vertu, qu'elle est en butte aux attaques désespérées du parti qui, par la guerre qu'il fait à Dieu, tend à anéantir toute vérité et toute vertu.

Ce parti, Proudhon en a marqué les vrais caractères, dans le livre célèbre où il nous découvre, avec une sincérité de haine qui fait frémir, l'hostilité radicale de la Révolution envers Dieu et son Église : « Une critique supérieure nous conduit à reconnaître, d'un côté, que hors de l'Église chrétienne et catholique, il n'y a ni Dieu, ni théologie, ni religion, ni foi; d'autre part, que la société doit être fondée sur la justice pure, raison pra-

tique du genre humaine, dont l'analyse et l'expérience s'accordent à démontrer l'incompatibilité, dans l'ordre social, avec la conception d'un monde surnaturel, avec la religion. L'Église croit en Dieu; elle y croit mieux qu'aucune autre secte; elle est la plus pure, la plus complète, la plus éclatante manifestation de l'essence divine, et il n'y a qu'elle qui sache l'adorer. Au point de vue religieux, le catholicisme latin est resté, et de beaucoup, ce qu'il y a de plus rationnel et de plus complet; l'Église de Rome, malgré tant et de si formidables défections, est la seule légitime. D'où vient alors qu'elle souffre de toutes parts contradiction? Ah! c'est que l'âme humaine, bien qu'elle se dise religieuse, ne croit en réalité qu'à son propre arbitre; c'est qu'au fond elle estime sa justice plus exacte et plus sûre que la justice de Dieu; c'est qu'elle aspire à se gouverner elle-même par sa propre vertu; c'est qu'elle répugne à toute constitution d'Église, et que sa dévorante ambition est de marcher dans son autonomie. La Révolution affirme la justice; elle croit à l'humanité; c'est pour cela qu'elle est invincible, et qu'elle avance toujours[1]. »

Tel est bien le dernier mot des luttes dans lesquelles tous, de près ou de loin, nous sommes engagés. A la toute-puissance de Dieu, la Révolution prétend substituer la toute-puissance du peuple. De là, tous ses égare-

[1] *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. I, p. 26 à 34; 1re édition.

M. Vacherot dit de même au sujet de la démocratie, qui est l'expression pratique de la Révolution : « Nulle religion, même le protestantisme, qui est la plus libérale de toutes, n'est compatible avec l'idéal de la démocratie. » (*De la Démocratie*, p. 60.)

ments et tous ses attentats. De là, la contradiction radicale entre la société catholique et la société révolutionnaire. Contradiction dans les institutions, dans les mœurs, dans les tendances de l'ordre moral et de l'ordre matériel des deux sociétés, l'une s'élevant aux régions lumineuses de la vérité et de la charité, l'autre se précipitant aux abîmes.

La société catholique a pour loi suprême et absolue la morale dépendante de Dieu et indépendante de l'homme ; loi vraiment naturelle, puisque c'est l'auteur même de la nature qui l'a portée ; loi de conservation, car elle donne pour fondement à l'ordre social l'autorité même de Dieu ; loi de liberté, car elle crée pour chacun ce droit de rester fidèle au devoir, qui est la source de toute liberté individuelle et sociale, et contre lequel tous les despotismes finissent toujours par se briser.

En contradiction avec ce régime d'obéissance à l'autorité divine, la société démocratique prend pour règle souveraine la volonté essentiellement mobile et capricieuse du peuple. Contre la tyrannie de cette volonté, qu'entraînent à chaque moment des passions aveugles et indomptables, aucun refuge n'est ouvert à la liberté, vu que le peuple ne saurait faillir, et que, suivant les idées de la démocratie, le nombre a toujours pour lui la raison aussi bien que la force.

Assurée de son ordre essentiel par la pratique de la loi divine, la société catholique peut étendre sans péril ses libertés publiques. Lorsque l'homme s'est rendu maître de lui-même par son obéissance à Dieu, et qu'il s'est fait libre dans sa vie morale par sa fidélité au devoir, on ne craindra pas de le voir libre dans la vie

politique. Quelle raison aurait-on de lui refuser le droit de régir par lui-même ses intérêts, et de pourvoir comme il l'entend à tous ses besoins de l'ordre moral et de l'ordre matériel, quand il accepte la loi sociale telle que Dieu la lui donne, et que, fidèle à cette loi, il ne veut que ce qui est juste, charitable, et par conséquent utile ?

Pour les sociétés où règne la Révolution, une pareille liberté est impossible. Jamais on ne l'y a vue, jamais on n'y l'y verra. Là, toute la liberté consiste dans le droit reconnu à chacun de concourir, par son suffrage, à dégager la volonté générale, et de contribuer, par cet exercice du droit politique, à constituer la puissance souveraine de l'État. Dans la démocratie, les hommes se croient libres parce qu'ils sont coparticipants de la souveraineté, c'est-à-dire de la suprême liberté. Mais cette prétendue liberté est la raison même de leur asservissement. Nul ne peut, au nom de la liberté, réclamer contre les décrets du suffrage universel, qui est la liberté même. Le suffrage universel peut tout, et, par la force des choses, les pouvoirs qui en sont issus se trouvent conduits à user en toute rigueur du droit absolu de la volonté générale. Pour maintenir l'ordre au milieu de ces multitudes souveraines, qu'agitent à chaque instant les passions émancipées de toute autorité divine, il faut que l'État attire tout à lui, et qu'il comprime tout, sous l'étreinte d'une centralisation dans laquelle s'énervent et périssent les forces vives de la société.

Dans la société catholique, l'obéissance est digne et fière autant qu'elle est franche et empressée. L'homme n'a à faire fléchir sa volonté que sous la volonté de Dieu ;

sa liberté se porte d'elle-même, par amour autant que par intérêt, à l'accomplissement de la loi.

Dans la société révolutionnaire, l'ordre, quand on l'aura, ne sera qu'à la surface, et on ne l'obtiendra qu'au prix de la servile soumission d'un césarisme de république ou d'empire. La révolte sera toujours au fond des cœurs quand elle ne sera pas sur la place publique, parce que l'homme sent qu'il n'est pas fait pour s'humilier sous la seule volonté de l'homme, et qu'il se sait naturellement trop libre et trop grand pour plier sous la seule loi de la force.

La société catholique respecte la liberté associée à l'égal de la liberté individuelle. L'Église, qui, de son essence, est une association, et la première de toutes parce qu'elle est la plus proche de Dieu, propose à l'imitation de tous le mode de vie qu'elle-même tient de son divin fondateur. Partout elle suscite, encourage, anime de son esprit, les associations par lesquelles les hommes mettent en pratique, pour l'ordre moral et pour l'ordre matériel, la loi éminemment chrétienne de l'assistance mutuelle.

En ceci encore la Révolution fait tout le contraire de ce que fait l'Église ; elle redoute et proscrit l'association. Entre l'individu et l'État, elle ne tolère rien. Toute institution, toute concentration de forces, qui aurait pour origine le concours de certaines volontés particulières, en dehors de cette création souveraine de la volonté générale qui est l'État, doit être considérée comme attentatoire à la liberté. A cette abstraction de liberté on sacrifie les réalités de la liberté. Rigoureusement conséquente avec elle-même, la démocratie révolutionnaire n'admet

d'autre association que celle qui relève directement de l'État. L'association qui forme, par le libre concours des forces individuelles, des groupes d'intérêts distincts de l'intérêt collectif de la masse, qui institue des centres d'action supérieurs à l'individu, qui crée des situations durables, dans lesquelles se fixe la tradition de la société ; l'association ainsi comprise, avec toutes ses forces naturelles, légitimes et bienfaisantes, est odieuse à la Révolution. Elle n'y voit qu'une révolte contre la souveraineté inaliénable et essentiellement mobile du peuple, et elle la traite en ennemie.

La société catholique ne livre point sa vie aux mobiles impulsions de la foule. Elle a des principes arrêtés, et, par ces principes, tout en elle est stable, durable et solide, autant que la condition humaine le comporte. Ses idées, ses mœurs, ses institutions, ont pour lien suprême la vérité, qui est immuable comme Dieu même, en qui elle réside. Incarnée, en quelque sorte, dans l'Église, la doctrine sur laquelle se règlent les sociétés catholiques leur est toujours présente et visible. Elle constitue cette base première de toute recherche scientifique, et ce fonds toujours subsistant de bon sens, qui ont fait la force des grands siècles chrétiens. Grâce à cette influence souveraine du bon sens, l'ordre général de la société se trouve assuré. Au milieu de toutes ses transformations et de tous ses progrès, la société reste la même. Toutes ses générations se succèdent, indissolublement liées les unes aux autres par la continuité de leurs œuvres. Fermement établie sur le terrain des vérités fondamentales, la liberté humaine poursuit, sans s'égarer, toutes les fins diverses et secondaires dans lesquelles Dieu a placé

l'attrait de notre vie terrestre, et par lesquelles nous tendons à notre fin supérieure. Partout, dans le monde chrétien, les merveilleuses richesses de la science et de l'art se déploient, sous les aspects infinis d'une variété au milieu de laquelle l'unité des principes met l'ordre et la mesure. En toutes choses, on y retrouve l'empreinte de la main toute-puissante de Celui qui, dans le repos de sa féconde unité, imprime le mouvement à la multitude innombrable des êtres, et fait resplendir jusqu'aux dernières profondeurs de la création morale et matérielle l'ineffaçable harmonie de la pensée divine.

La société de la Révolution n'a et ne peut avoir, ni cette unité, ni cette stabilité, ni cette harmonie. Comment l'unité, la stabilité, l'harmonie seraient-elles là où la vérité n'est pas? La Révolution revendique la mobilité comme un de ses priviléges. Dans les sociétés dont elle s'est emparée, le caprice règne du droit de la liberté souveraine de la raison individuelle. Tout ici est de l'homme et porte le cachet de son orgueilleuse inconstance. Chacun se fait sa vérité à soi-même, comme il l'entend. La vérité d'aujourd'hui n'est pas la vérité de demain ; celle de demain ne sera pas celle d'après-demain. Avec un ordre moral toujours variable, on aura forcément un ordre politique toujours précaire. Le suffrage universel disposera de tout, et tout à chaque instant lui échappera : car, ne pouvant jamais s'enchaîner lui-même, jamais il ne pourra rien fixer ni rien fonder. Créer des institutions destinées à survivre à la génération qui les décrète, ce serait abdiquer cette liberté absolue de l'homme, qui est l'essence même de la démocratie, et qui est la raison d'être du suffrage universel. En une telle société, il n'y

a d'autre force morale que l'opinion publique, qui manifeste l'impression des esprits par laquelle se détermine la vérité du moment. Cette opinion, qui tourne à tout vent, sera tenue pour infaillible, et elle exercera sur toute chose sa tyrannie : car, quoi qu'elle décide, elle sera toujours l'expression de la vérité telle que la démocratie la conçoit. L'opinion exercera son despotisme sur les idées et sur les mœurs, comme le suffrage universel sur les lois et sur les institutions. La liberté, pour la vie privée comme pour la vie publique, consistera uniquement à pouvoir faire ce qui ne déplaît pas à la majorité. C'est la force du nombre substituée à la force de la conscience et de la vérité.

La société domestique n'a pas moins à souffrir que la société publique des erreurs et des vices de la démocratie. La Révolution hait la famille, telle que le christianisme l'a faite. Dans la famille chrétienne tout est, du côté de l'époux et du côté de l'épouse, du côté du père et du côté des fils, respect, amour et abnégation. L'autorité du père, qui trouve en Dieu même son principe et sa loi, tient de cette Providence, par laquelle le Créateur veille sur les êtres à qui il a donné la vie, et dans laquelle la bonté et la justice ont une part égale. L'obéissance du fils, qui procède de l'affection aussi bien que du devoir, est digne et prompte, autant que le commandement du père est équitable et doux. Lorsque les mœurs sont chrétiennes, tout concourt à resserrer et à perpétuer le lien sacré de la famille. Par la vertu du précepte divin, la vénération et la fidélité du fils envers le père s'étendent aux ancêtres. D'ailleurs, dans la famille chrétienne, tout le monde agit sous l'influence de ce sentiment et de ce

besoin de la durée, que la doctrine du christianisme sur la destinée humaine répand partout, et dont la constitution de l'Église catholique, fondée sur la tradition, met devant nos yeux la plus parfaite réalisation. Formée et perpétuée, de génération en génération, sous l'empire de ces principes et de ces sentiments, l'unité de la famille constitue une des premières forces de conservation de la société.

Cette force, la Révolution a toutes les raisons possibles de chercher à la détruire. Tant qu'elle subsistera. son œuvre de désorganisation et de nivellement rencontrera un obstacle insurmontable. Aussi voyons-nous la démocratie attaquer la famille par tous les côtés à la fois. D'abord elle l'attaque dans son pouvoir. Elle ôte au père l'autorité et la dignité, en ôtant au mariage tout caractère religieux : là où Dieu n'est pas, l'autorité manquera toujours. En suscitant, dans le cœur du fils, la prétention au libre examen et l'esprit d'individualisme, elle enlève à la famille la subordination avec le respect, et elle disperse toutes ses forces. Pour mieux ruiner le pouvoir du père, et mieux assurer l'indiscipline du fils, elle ôte au père la liberté testamentaire, et elle substitue, en matière d'hérédité, l'action de la loi à celle de l'autorité paternelle. La Révolution attaque encore la famille dans son unité. Par le divorce elle détend, elle avilit le lien qui fait son honneur et sa force. A l'aide des restrictions habilement calculées de sa législation, elle lui ôte la possibilité de s'assurer la perpétuité et la tradition par la perpétuité de la propriété. Enfin, pour atteindre à leur source même les forces de résistance de la famille, la Révolution use d'un procédé radical : au mépris de toute liberté

individuelle et de toute liberté de conscience, sous prétexte de patriotisme et de salut public, elle enlève au père ses enfants, et elle en fait, par l'instruction laïque et obligatoire, les complices de ses attentats contre Dieu et contre la société.

L'égalité de tous les hommes devant Dieu est un des dogmes fondamentaux du christianisme. Dans la société catholique, l'esprit de fraternité, qui tend à donner à tous la même liberté et la même dignité, ne nuit point à cette répartition hiérarchique des existences, dont le monde entier reproduit la loi, et qui est, pour l'ordre social, la conséquence inévitable du libre emploi des forces individuelles. Dans les sociétés où règne l'esprit chrétien, la charité compense les inégalités que le droit est forcé de consacrer. Par l'humilité et par la modération des désirs, les grands et les petits se rapprochent; sous le lien de la mutuelle charité, ils n'ont qu'une seule âme et ne forment qu'un seul peuple.

Pour la Révolution, l'égalité est toute autre chose. Elle a sa source dans un individualisme que nourrit un orgueil intraitable. Le droit de la raison souveraine étant en principe le même chez tous les hommes, il s'ensuit que tous doivent être absolument égaux, aussi bien dans les relations privées que dans les relations publiques. Chacun, sous la loi égalitaire de la démocratie, se tient renfermé dans sa liberté propre, c'est-à-dire dans son intérêt propre; chacun aspire à étendre, jusqu'à la dernière limite du possible, ses jouissances égoïstes. La passion pour les jouissances matérielles accompagne toujours les expansions de l'orgueil rationaliste, car on ne se considère jamais comme l'égal de ceux dont on ne peut pas

égaler la richesse. Utilitaire et égalitaire en même temps, la démocratie aboutit forcément au socialisme; elle finit toujours par déclarer la guerre à la propriété, comme elle la déclare à la famille.

Par sa prétendue justice, qui n'est que l'individualisme érigé en loi sociale, la Révolution met partout la séparation et la guerre. Elle va, par la guerre universelle, à la destruction universelle, au néant. Elle se flatte d'avoir assuré la liberté en affranchissant tous les égoïsmes, et elle n'a réussi qu'à enfermer la société dans une fatale alternative de révolte ou de servitude. Chez les peuples que possède l'esprit révolutionnaire, le pouvoir est funeste autant que la liberté; la liberté n'est que licence et le pouvoir n'est que despotisme.

A vrai dire, là où la Révolution est maîtresse, il n'y a ni autorité ni liberté; il n'y a plus que la force d'en haut et la force d'en bas. La Révolution met tout en poussière. Ni l'État, ni la famille, ni l'ordre moral, ni l'ordre matériel, ne peuvent tenir sous le vertige démocratique. Par la Révolution, toute vie sociale est rendue impossible. Elle va même à rendre impossible toute vie individuelle : car, s'il lui était donné d'accomplir toutes les destructions qu'elle médite, que deviendrait l'homme privé de la société hors de laquelle il ne peut vivre? La Révolution, qui déclare la guerre à Dieu, la déclare donc du même coup à l'homme fait à l'image de Dieu, et à toutes les institutions sur lesquelles la vie humaine est fondée. Par un juste retour de la force des choses, lorsque la Révolution croit avoir conquis pour l'humanité une vie souveraine à laquelle elle n'a aucun droit, il se trouve que, dans son aveugle passion, elle l'a poussée à la plus

profonde des humiliations et au dernier des crimes : à la destruction d'elle-même.

Tandis que la société démocratique va au néant par la négation de toute vérité, la société catholique, qui possède la pleine vérité, possède la pleine vie. Aussi longtemps qu'elle n'a pas eu à porter les chaînes de la liberté révolutionnaire, on l'a vue se perpétuer, grandir, se transformer et se réformer, avec une merveilleuse énergie. Elle a duré et elle a grandi, avec toutes ses forces individuelles et collectives, dans des conditions de liberté que jamais, avant elle, aucune société n'avait pu porter. Elle a vécu et grandi dans des conditions d'universalité dont, avant elle, aucune société n'avait eu même l'idée. Elle a possédé en même temps, dans toute leur puissance, deux forces qui partout ailleurs se montrent ennemies : la conservation et le progrès. C'est que, dans la société catholique, la justice et la charité agissent de concert, sous l'empire de la vérité qui fixe tout et attire tout à elle. Par l'accord de la justice et de la charité, tout est en paix, en harmonie, en progrès. Ni l'une ni l'autre ne peuvent longtemps défaillir, grâce à l'Église, dont la prédication ramène sans cesse les volontés sous le joug de la justice, et dont les sacrements raniment à chaque moment dans les cœurs le feu de la charité.

Jésus-Christ est la vérité et la vie. Il est le roi de tout ce qui vit. Les sociétés qui s'attachent à lui ont la vie et l'accroissement continu de la vie. Les sociétés qui s'éloignent de lui diminuent leur vie; celles qui le repoussent vont à la mort. L'œuvre de la conservation et du progrès des sociétés humaines est toute dans l'extension du règne de Jésus-Christ. « Personne ne peut poser

d'autre fondement que celui qui a été posé, lequel est le Christ Jésus[1]. »

L'Église est le corps de Jésus-Christ. Ceux qui en font partie sont à Jésus-Christ et tiennent en toutes choses de Lui. C'est par l'Église que Jésus-Christ règne sur le monde. On peut dire d'elle ce que saint Paul disait des fidèles de Corinthe : « Tout est à vous, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit les choses présentes, soit les choses futures : Oui, tout est à vous, mais vous au Christ, et le Christ à Dieu[2]. »

C'est contre l'Église, contre son autorité, contre ses lois, contre ses institutions, que la Révolution dirige tous ses coups. On ne luttera efficacement contre la Révolution, on n'arrachera la société humaine à ses mortelles étreintes, qu'en accomplissant franchement, radicalement, dans la vie publique comme dans la vie privée, le devoir imposé à tout chrétien de vivre dans le Christ, pour le Christ et par le Christ, c'est-à-dire, dans l'Église, pour l'Église et par l'Eglise. Renouveler, consolider, agrandir toutes choses par le Christ, tel doit être le but en toute œuvre de régénération sociale et en toute entreprise de sérieuse reconstitution politique :

INSTAURARE OMNIA IN CHRISTO !

[1] Saint Paul, I Cor., III, 11.
[2] I Cor., III, 22, 23.

LIVRE II

DES CONDITIONS ESSENTIELLES DE LA VIE SOCIALE

CHAPITRE Ier

LA LOI DIVINE

Dieu est la loi vivante. Toutes les créatures répondent à une conception divine. L'ordre suivant lequel elles existent, les rapports où elles se trouvent les unes à l'égard des autres, ont leur règle suprême dans la pensée même du Créateur.

Nul être au monde n'est sans règle, c'est-à-dire sans loi. Les êtres du monde physique ont leurs lois, qu'ils accomplissent fatalement, en vertu de la première impulsion qu'ils ont reçue de la volonté créatrice. Les êtres du monde moral ont aussi leurs lois, qui sont les lois par excellence, dans la signification la plus haute et la plus vraie du mot, et c'est par leur libre volonté qu'ils s'y conforment.

La loi à laquelle nous obéissons tire son origine de la loi éternelle, c'est-à-dire de la raison souveraine, qui est

en Dieu même. « De même, dit saint Thomas d'Aquin, qu'en tout artisan préexiste une certaine raison des choses que l'art produit; de même, chez celui qui gouverne, il faut qu'il y ait une certaine raison de l'ordre des choses que devraient accomplir ceux qui sont gouvernés. Et de même que la raison des choses à exécuter par l'art s'appelle art, ou type des créations de l'art; de même la raison de celui qui exerce l'autorité sur les actes des gouvernés se présente avec le caractère de la loi. Mais Dieu, qui est, par sa sagesse, le créateur de toutes choses, est, par rapport à ces choses, comme l'ouvrier par rapport à l'ouvrage : il gouverne tous les actes et tous les mouvements qui se produisent dans toutes les créatures. De même donc que la raison de la divine sagesse, en tant que toutes choses ont été créées par elle, se présente avec le caractère de l'art, du type ou de l'idée; de même la raison de la divine sagesse, en tant qu'elle meut toutes choses vers leur fin, se présente avec le caractère de la loi. D'où il suit que la loi éternelle n'est autre chose que la raison de la divine sagesse, en tant qu'elle dirige tout acte et tout mouvement[1]. »

Commentant ces notions générales, un des interprètes les plus autorisés de saint Thomas ajoute : « Entre les moteurs bien ordonnés, ceci s'observe, que le second est

[1] *Summa theol.*, 1ª 2ª, q. 93, a. 1.

Cicéron disait avec moins de précision, mais néanmoins avec justesse et hauteur de pensée : « Est ratio profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens, et a delicto avocans; quæ non tum denique incipit lex esse quum scripta est, sed tum, quum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis. » (*De Legibus*, lib. II, c. IV.)

réglé par le premier : ainsi, dans l'ordre politique, les juges inférieurs dépendent du prince; dans l'ordre des arts, les ouvriers prennent l'inspiration de l'architecte; or la loi éternelle est la raison de Dieu, prince et maître souverain de toutes choses : donc elle est la règle première de toutes les raisons inférieures et de tous les actes qui en procèdent. Aussi la rectitude de toutes les lois et la moralité de toutes les actions sont jugées premièrement et principalement d'après leur rapport avec cette loi[1]. »

De cette loi éternelle découle la loi naturelle, laquelle n'est autre chose que la raison indiquant à la volonté ce qui est bien ou ce qui est mal, ce que nous sommes tenus de faire et ce que nous sommes tenus de ne point faire.

« La raison humaine est une certaine participation et une image de la raison divine. Toutes les vérités, soit spéculatives, soit pratiques, sont des rayons de la lumière éternelle, et des images des vérités éternelles qui subsistent dans l'intelligence divine. Aussitôt que Dieu décrète la création des êtres doués de raison, la volonté divine se joint, en vue du but pratique, à l'idée divine : de là, les préceptes établis comme règles de la volonté créée. Telle est la loi éternelle. De cette loi vient la loi naturelle. Celle-ci consiste dans les appréciations pratiques de notre raison, qui nous enjoignent de faire telle chose et nous interdisent de faire telle autre chose. La loi naturelle n'est qu'une certaine dérivation et une par-

[1] Goudin, *Philosophie suivant saint Thomas*, trad. du P. Bourard, quest. IV, a. III.

ticipation de la loi éternelle. Ce qu'elle nous commande est contenu dans la loi éternelle. La loi naturelle diffère de la loi éternelle seulement en ce que, par celle-ci, on désigne la loi en tant qu'elle est dans le législateur suprême, tandis que, par la loi naturelle, on désigne la loi en tant qu'elle est donnée à l'homme[1]. »

Citons encore, pour tout résumer, un texte de saint Thomas d'Aquin : « La volonté humaine obéit à une double règle : la première est prochaine et lui est homogène, c'est la raison humaine elle-même; l'autre est la règle première, c'est la loi éternelle qui est comme la raison de Dieu. Si la raison humaine est la règle de la volonté humaine, si elle est la mesure de la moralité de nos actes, c'est qu'elle tient de la loi éternelle, qui est la raison divine. De là la parole du psalmiste : « Beau-« coup nous disent : qui nous montrera le bien? Mais, « Seigneur, nous sommes marqués de la lumière de vo-« tre visage. » Comme s'il disait : la lumière de la raison qui est en nous ne peut nous montrer le bien et régler notre volonté, qu'autant qu'elle soit la lumière de votre visage, c'est-à-dire une lumière sortie de votre face[2]. »

Cette loi naturelle, que nous tenons de Dieu, reçoit de son auteur la sanction qui en fait l'efficacité. Faute de sanction, ni la justice ne serait satisfaite, ni l'ordre ne serait garanti. Par la peine, l'équilibre de la justice est rétabli. Au coupable, qui a mis sa volonté au-dessus de

[1] Le R. P. Liberatore, *Institutiones philosophicæ*, *Ethica*, n° 86.
[2] *Summa theol.*, 1ª 2æ, q. 19, a 4. — Q. 71, a. 6.
Cicéron disait : « Ut illa divina mens, summa lex est : item, quum in homine est, perfecta est in mente sapientis. » (*De Legibus*, II, v.)

la volonté de Dieu, la justice impose un châtiment qui afflige sa volonté et la ramène à l'ordre[1].

Cette sanction, à laquelle ne peut échapper ni le moindre des actes ni la plus cachée des pensées de l'homme, réalise la perfection de la justice. Si la corruption native de l'homme ne le rendait trop souvent sourd aux menaces divines, par la force des sanctions éternelles, l'ordre parfait régnerait dans la vie humaine. Alors la justice humaine pourrait renoncer à user du glaive. Ses arrêts et ses commandements seraient toujours obéis par des hommes qui jamais ne désobéiraient à Dieu.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement par la crainte que Dieu sollicite l'homme au respect de sa loi, c'est bien plus encore par l'amour. Si la charité, qui pousse l'homme à s'unir à Dieu, était parfaite, toute justice serait accomplie par la soumission spontanée de tous à toutes les volontés divines. La croyance des anciens attribuait à l'âge d'or cette heureuse harmonie, à laquelle l'humanité déchue aspire en vain sur la terre :

Ne ignorate Latinos,
Saturni gentem, haud vinclo nec legibus æquam,
Sponte sua veterisque dei se more tenentem[2].

[1] « Excedit homo debitum suæ quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinæ voluntati præfert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei : quæ quidem inæqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. » (Saint Thomas d'Áquin, *Summa contra Gentiles*, III, 140-141.)

Après avoir rapporté ce texte, le P. Liberatore ajoute : « Pœna igitur est reactio veluti quædam rationis et justitiæ, ad ordinem perturbatum restituendum, eo modo quo convenit. » — *Institutiones philosophicæ*, *Ethica*, n° 89.

[2] *Énéide*, liv. VII, v. 202-204,

Sans rien accorder à l'utopie, on peut dire, et tous les publicistes qui ne sont pas des athées ont dit, que l'homme règne d'autant moins dans les sociétés que Dieu y règne davantage, et que la liberté humaine se trouve d'autant plus affranchie de toutes les servitudes politiques, qu'elle sert avec plus de fidélité Dieu et les pouvoirs qu'il a établis pour parler en son nom.

Dieu ne s'est pas contenté de nous donner la loi naturelle. Sans doute cette loi, qui ne fait qu'un avec notre raison, est, dans ses principes les plus généraux, immuable aussi bien que la raison elle-même. Elle durera autant que durera l'humanité. Mais, pour les applications, la raison est sujette à s'égarer. Les inclinations vicieuses de la nature déchue l'obscurcissent. La volonté pervertie fait dévier l'intelligence du droit chemin de la vérité. « La lumière est venue dans le monde, dit le Christ, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. Car quiconque fait le mal hait la lumière, de peur que ses œuvres ne soient accusées[1]. » C'est pourquoi Dieu a donné aux hommes la vérité révélée et l'Église en laquelle se trouvent le complément et le suprême critérium de toute révélation.

Par la révélation et par l'infaillible interprétation de l'Église, la loi divine a revêtu le caractère éminemment positif que doit avoir toute loi destinée à régir dans le détail les actions humaines, et à régler tous les rapports de la vie publique et de la vie privée. L'Église procure la pleine observation de la loi, en fixant ses termes et en déterminant sa portée; elle la procure aussi en versant

[1] Saint Jean, III, 19, 20.

dans les âmes, par les sacrements, cette force souveraine de la charité, sans laquelle rien dans les œuvres n'est fécond ni durable.

Par l'Église, la loi devient précise, positive et vivante; elle s'offre à nous avec tous les traits d'autorité et d'amour qui resplendissent en la personne du Christ. Par le Christ, nous connaissons la loi, et nous l'aimons autant que nous la connaissons. La foi met la règle dans l'action, en même temps que la charité y met l'ardeur et la persévérance. Appuyée sur ces deux forces divines, la société voit le bien et elle est pleinement capable de le poursuivre.

Le bon sens des légistes de tous les temps, des temps païens comme des temps chrétiens, avait toujours posé en axiome, que la loi est une règle imposée par la volonté d'un supérieur, et qu'il n'y a pas de loi sans législateur. La raison moderne a changé tout cela. Elle veut que l'homme soit libre, libre d'une liberté absolue, d'une liberté sans dépendance et sans contrôle. Elle pose comme une règle indiscutable l'autonomie de la conscience humaine. Elle supprime le législateur, car la loi et celui qu'elle oblige ne font plus qu'un. Il n'y a plus de loi, à proprement parler; il n'y a plus que la science, qui éclaire l'homme sur la portée de ses actes. « Il faut que la science suffise à tout, à la théologie, à la morale; il faut que l'unité se fasse dans la société des esprits sans contrainte et sans discipline : telle est la vraie autorité, la vraie loi, celle qui parle au fond des esprits et des cœurs[1]. »

Mais si l'homme n'a d'autre loi morale que celle qu'il

[1] M. Vacherot, *la Démocratie*, p. 60 et 61.

se crée à lui-même, il en résulte qu'il ne peut être obligé que dans la mesure, où il lui plaît de l'être. Où est alors le frein des passions ?

Quel moyen d'échapper à ces conséquences subversives de toute loi et de tout ordre social ? Il n'y en a qu'un seul : c'est de considérer l'homme comme une machine qui fonctionne par la puissance de sa force interne. Il faudrait donc dire avec M. Taine : « L'impulsion donnée nous emporte ; nous allons irrésistiblement dans la voie tracée, et l'automate spirituel, qui fait notre être, ne s'arrête que pour se briser[1]. »

Mais, s'il en est ainsi, rien ne peut être que pour le mieux dans le monde ; tout y est dans l'ordre, car tout est fatalement conforme à la loi. Que deviendra alors la liberté ? On ne se dérobe aux impossibilités sociales de la morale indépendante, qu'en sacrifiant cette liberté qu'on veut déifier.

[1] *Essais de critique*, p. 339.

M. Littré, exposant la doctrine de Comte, le révélateur positiviste, applique à l'histoire, c'est-à-dire au mouvement général de l'humanité vers l'accomplissement de sa destinée, cette loi de la fatalité scientifique. D'après Comte, « l'histoire est un phénomène naturel, c'est-à-dire un phénomène qui dépend d'une matière et d'une force. Ce phénomène est soumis à des lois déterminées. L'intelligence générale et l'intelligence individuelle se développent d'après la même loi. Par l'examen comparé de la marche de l'esprit humain et du développement de l'intelligence individuelle, on peut faire connaître le sort de l'humanité jusqu'à sa mort. La civilisation est assujettie à une marche progressive, dont tous les pas sont rigoureusement enchaînés les uns aux autres par des lois naturelles que peut dévoiler l'observation philosophique du passé, et qui déterminent, pour chaque époque, d'une manière entièrement positive, le perfectionnement que l'état social est appelé à éprouver, soit dans ses parties, soit dans son ensemble. » *Auguste Comte et la Philosophie positive*, par M. Littré, p. 43 à 72.

C'est Dieu qui a attribué la liberté à l'homme en le créant à son image. Nier Dieu, c'est nier la liberté en son principe. Rejeter l'autorité de la loi divine, c'est, par le fait, consentir à la toute-puissance de la loi humaine : car il faut qu'il y ait dans le monde une loi, et il faut que celui qui la porte soit tout-puissant.

La loi divine, qui impose à tous le devoir, donne par cela même à tous la liberté; elle donne la vraie, la saine liberté, la liberté de faire ce que demande la perfection de la nature humaine. Sur cette loi, les caprices et les passions de l'homme n'ont point de prise. Au milieu des orages qui bouleversent nos sociétés, et dans lesquels si souvent la liberté a fait naufrage, la loi de Dieu apparaît comme le phare lumineux qui appelle les navigateurs égarés au repos et à la sécurité du port.

CHAPITRE II

LA LOI HUMAINE

L'homme est libre, sous la loi que Dieu lui a imposée. Par sa libre activité il détermine, conformément aux préceptes divins, l'ordre social dans lequel il vit. Il est, en une certaine manière, l'auteur de cet ordre ; il l'est, en tant qu'il dispose sur les intérêts purement humains, dans le cercle tracé par la loi supérieure, laquelle établit ce qui est licite et ce qui ne l'est pas.

Dieu a voulu que, dans ces termes, l'homme fût législateur. Pour l'ordre moral comme pour l'ordre matériel, l'homme achève, en quelque sorte, l'œuvre de la création. Dieu, qui l'a fait à son image, lui a conféré, suivant la mesure de sa nature finie et par conséquent imparfaite, le pouvoir de déterminer les rapports de sa vie terrestre, et de tracer la voie par laquelle la fin de la société temporelle peut être atteinte.

Les lois humaines ont donc leur source dans la volonté de Dieu. Elles ont pour type la loi éternelle que Dieu porte en soi-même, et que sa volonté créatrice donne

pour règle aux êtres qu'elle appelle à la vie. La loi humaine tire de la loi divine ses principes généraux et sa force obligatoire. « Les lois humaines, dit le Docteur angélique, si elles sont justes, ont la force d'obliger dans le for de la conscience; elles tirent cette force de la loi éternelle, de laquelle elles dérivent, selon ce qui est dit dans les *Proverbes :* « C'est par moi que les rois règnent, par moi que les législateurs prescrivent ce qui est juste[1]. » Lorsque l'homme fait des lois justes, il est le ministre de Dieu; il met, par son libre concours, le complément à l'œuvre de Dieu : c'est Dieu lui-même qui parle par sa bouche, et qui lui donne le droit d'être écouté.

Il est de l'essence de la loi d'être portée en vue du bien commun. Il est aussi de son essence d'être conforme à la raison, c'est-à-dire à ces premières notions du bien et du mal, que Dieu lui-même nous a données avec la raison. Il faut, de plus, qu'elle soit portée par celui qui a reçu mission et autorité pour disposer sur l'intérêt commun. On résume tous ces caractères de la loi quand on dit, avec saint Thomas d'Aquin, que la loi est une disposition dictée par la raison, promulguée en vue du bien commun par celui qui a charge de régir la communauté[2].

Dans une société où la loi et la puissance législative seront ainsi comprises, on aura les plus fortes garanties contre le despotisme. En effet, la loi aura un but nettement marqué, dont elle ne pourra dévier sans perdre sa

[1] *Summa theol.*, 1ª 2æ, q. 96, art. 3.
[2] *Summa theol.*, 1ª 2æ, q. 96, art. 4.

raison d'être ; c'est le bien commun. Elle aura une règle hors de laquelle elle perdra toute force : c'est la loi divine, dont l'homme possède, par les lumières naturelles de sa raison, les premiers principes, et dont l'Église, par ses décrets infaillibles, fait application à toutes les questions qui touchent au devoir. Contre la loi divine, les pouvoirs humains ne pourront rien faire qui oblige. Ils lui doivent un respect absolu, en ce sens que jamais ils ne peuvent interdire ce qu'elle prescrit, ni prescrire ce qu'elle interdit.

Telle est l'ordonnance divine des choses. On ne peut point, pour obéir aux hommes, désobéir à Dieu. Ne serait-ce pas d'ailleurs contredire au bien social que de porter des lois qui contrediraient la loi divine ? La loi de Dieu fixe les rapports naturels des choses. L'ordre qu'elle établit est l'ordre vrai, hors duquel rien ne se peut faire pour le bien même temporel de la société. Le premier intérêt d'un peuple est que cet ordre soit respecté, et le plus grand attentat qu'on puisse commettre contre son bien est de l'en faire dévier. Imposer aux hommes une loi qui viole la loi divine, c'est fausser l'idée et le but même de la loi, c'est faire servir à la mort ce qui a été institué pour la vie.

Comme Dieu châtie, par les peines de l'autre vie, les transgressions de sa loi, le pouvoir humain châtie, par les peines de ce monde, les infractions à l'ordre dont il a établi la règle. La peine doit garder l'ordre social en ses sources, dans les principes qui lui donnent sa forme de vie et qui en sont comme l'âme, aussi bien que dans les faits particuliers qui en constituent l'ensemble et qui en sont comme le corps. La peine restitue l'ordre, en

replaçant de force la volonté révoltée sous le joug de la justice qu'elle a méprisée. A une satisfaction injuste elle donne pour conséquence une juste affliction. Tout ce qui est contre l'ordre mérite la peine, et la mérite dans la mesure où l'ordre a été violé. La peine est essentiellement une réparation ; elle n'est juste qu'autant que la réparation est proportionnée à la gravité de l'offense.

Tout délit est une révolte contre la loi de la vie. La peine donne satisfaction à l'ordre en retranchant, d'une façon ou d'une autre, sur la vie du coupable. Elle peut l'atteindre dans les moyens qu'il a de soutenir et d'adoucir sa vie, et le priver d'une partie de son bien. Elle peut l'atteindre aussi dans le droit par lequel l'homme dispose souverainement de lui-même et donne à sa vie la direction et l'expansion qu'il lui plaît, c'est-à-dire dans sa liberté individuelle. Enfin, pour les cas d'atroce injustice, elle peut ôter au criminel la vie elle-même.

De même que l'homme ne peut porter la loi qu'au nom de Dieu et de son autorité, il ne peut infliger la peine que lorsque la loi divine, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, déclare coupable l'acte que frappe la peine. Alors même que la peine tend à maintenir l'ordre dans ses éléments purement humains, c'est encore la violation des principes divins de la justice qu'elle réprime. Dieu a voulu l'ordre social avec toutes ses conditions naturelles de conservation, d'expansion et de perfectionnement. Ce qu'on fait contre les lois légitimement portées par les pouvoirs qui régissent la société politique, on le fait contre l'ordre de Dieu même. « Si tu fais le mal, dit saint Paul, crains la puissance publique : car ce n'est pas en vain qu'elle

porte le glaive, puisqu'elle est le ministre de Dieu, dans sa colère, contre celui qui fait le mal[1]. »

Hors de la notion de l'expiation et de la réparation envers la justice offensée, rien ne se justifie en matière pénale. L'utilité ne vient qu'après, par voie de conséquence, comme toujours. « Cherchez d'abord la justice, et le reste vous sera donné par surcroît. » Tout ce qui remet la société dans l'ordre lui est utile. Tout ce qui a pour but de lui donner l'utilité, indépendamment de la justice, lui est dommageable.

Par la peine, la société se défend; mais c'est en défendant la justice, qui est le principe de sa vie, qu'elle se défend elle-même. Si elle tentait d'organiser sa légitime défense contre le crime, au nom de l'intérêt seul, elle manquerait son but. Il n'y aurait plus alors de justice; il n'y aurait plus qu'une querelle d'intérêt à intérêt. L'intérêt collectif est plus fort, sans doute, que l'intérêt particulier insurgé contre la loi, et il triomphera par la force. Mais la force appelle la force. Loin d'avoir restauré l'ordre par une répression tout utilitaire, on n'aura fait qu'accroître les ferments de révolte qui poussent aux grandes prévarications sociales.

La loi humaine ne peut mettre à la liberté de l'homme d'autres limites que celles qu'autorise, directement ou indirectement, la loi divine. Mais peut-elle, dans tous les cas, contraindre la liberté des hommes, en appliquant ses sanctions pénales à tous les actes sur lesquels portent les dispositions de la loi morale?

A ne considérer que le droit en lui-même et en géné-

[1] Rom., XIII, 4.

ral, pourquoi la loi humaine n'étendrait-elle point sa sanction à tous les actes qui constituent des infractions à la loi morale, c'est-à-dire à la loi que Dieu impose à nos consciences? N'est-il pas vrai que les lois civiles ont pour fin la fin même de la société politique, et que cette fin ne peut être complétement réalisée sans la pratique de toutes les vertus morales? Que deviendrait une société où ces vertus seraient méprisées, et où régneraient les vices qui leur sont opposés? « On peut, dit Montesquieu, regarder dans un État populaire l'incontinence publique comme le dernier des malheurs, et la certitude d'un changement dans la constitution[1]. »

Croit-on, par exemple, que certaines prévarications énormes contre les mœurs, lors même qu'elles ne violentent personne et ne blessent pas le droit des individus, ne constituent pas des atteintes graves au droit social, et qu'elles ne doivent pas être réprimées par les pouvoirs publics? N'en est-il pas de même de la violation habituelle du repos dominical, des attaques perfides et systématiques contre les croyances qui sont la source de toute moralité et de toute vertu? Ce n'est pas seulement le droit de l'individu que les pouvoirs publics ont mission de faire respecter, c'est aussi le droit social.

Il est une école, aujourd'hui en possession d'un certain crédit, qui pose, comme règle absolue, que l'État ne peut intervenir dans la vie d'un individu que pour lui imposer le respect de la stricte justice envers autrui. Un des publicistes les plus marquants de cette école formule ainsi son principe : « Le seul objet qui autorise les hom-

[1] *Esprit des lois*, liv. VII, c. VIII.

mes, individuellement ou collectivement, à troubler la liberté d'aucun de leurs semblables, est la protection de soi-même. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire à autrui[1]. »

Pour cette école, la société n'est qu'une juxtaposition d'individus cherchant comme but dernier, sous la loi de la stricte justice, la satisfaction de leur intérêt personnel. Laisser faire et laisser passer toutes choses, sous la réserve des mesures de justice nécessaires pour assurer à tous la libre disposition de leur personne, le libre développement de leurs facultés, la libre possession et le libre emploi de leur bien, tel est le dernier mot de la doctrine utilitaire et de la politique libérale. On suppose que l'individu, qui n'a à poursuivre en ce monde que son bien propre, sera toujours mieux éclairé que personne sur les moyens d'y pourvoir, et qu'il discernera infailliblement ce qui le conduit à sa fin et ce qui l'en éloigne. Pourquoi s'inquiéter de l'intérêt général, qui ne peut être que la résultante de tous les intérêts particu-

[1] M. S. Mill, *de la Liberté*, p. 17 de la traduction française.

M. Laboulaye, analysant la doctrine de M. Mill, qu'il accepte, s'exprime comme suit : « Il y a pour chacun de nous un domaine réservé, où la société ne peut entrer sans injustice : c'est toute cette partie de notre vie qui ne touche que nous-mêmes, ou qui ne touche les autres qu'indirectement. Voilà l'empire de la liberté. Rien ne doit entraver la conscience ni la pensée, qui sont choses personnelles ; rien ne doit empêcher un homme d'exprimer ses opinions sur toute espèce de sujets.... Que certaines personnes, que la majorité même de la société, trouve notre conduite sotte, perverse, dangereuse, il n'importe. Aussi longtemps que nous n'empiétons pas sur la liberté d'autrui, chacun a le droit de nous blâmer, mais nul n'a le droit de nous dire : *Tu feras ou tu ne feras point cela.* » (*L'État et ses Limites*, p. 55.)

liers, et qui se réalise de lui-même quand les intérêts particuliers sont satisfaits? Comment imposer, par la puissance de la loi, de prétendues vertus sociales, alors que toute vertu est dans l'effort accompli pour donner satisfaction à l'intérêt personnel, et qu'en cette matière l'homme suffisamment éclairé est infaillible?

Cette politique s'explique logiquement avec les idées du libéralisme, et elle se justifie en pratique dans la situation où il met les sociétés par rapport à la liberté. On comprend qu'on craigne d'étendre le pouvoir de la loi, lorsque ceux qui la font ne sont astreints à aucune règle supérieure et immuable. Le principe du laisser faire et laisser passer est la seule garantie efficace de la liberté, dans une société où la règle du devoir manque de précision, où tout l'ordre moral est dans le vague, et se trouve livré au caprice de la souveraineté populaire. Sous un tel régime, le seul moyen d'empêcher la loi d'être oppressive, c'est de lui fermer l'accès de tout ce domaine de la vie humaine où se développent les intérêts de l'ordre moral et ceux de l'ordre purement économique. Si la fixité de la loi morale ne crée point pour chacun un ordre de devoir certain, auquel répond un ordre de droits et de libertés inviolables dans la mesure même où le devoir s'impose, on est réduit à désarmer la puissance publique pour la rendre innoffensive.

Chez tous les peuples, le pouvoir et le devoir du législateur ont été autrement compris. On n'a jamais cru que la loi fût destinée seulement à maintenir l'ordre en ses éléments de stricte justice, et que son rôle se bornât à réprimer le brigandage. Les Romains définissaient le droit de façon à y faire entrer les vertus morales, qu'ils

résumaient dans la notion de l'honnête : *Juris præcepta sunt hæc : honeste vivere, alterum non lædere, suum cuique tribuere*[1].

Partout néanmoins on a pensé qu'il fallait laisser à la liberté tout ce qui pouvait lui être abandonné sans détriment pour la paix de la société et pour son progrès régulier. C'est même parmi ceux qui ont réclamé avec le plus d'énergie les droits des pouvoirs publics dans le domaine des vertus morales, qu'on a le mieux marqué les limites qu'en cette matière le législateur est tenu de s'imposer. Suarez, résumant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, dit : « La loi civile ne doit prohiber les actes vicieux qu'autant qu'ils sont nuisibles à la communauté civile. Lorsque des vices ne sont pas directement nuisibles à la communauté ou qu'on pourrait craindre de plus grands maux de la répression qu'on leur appliquerait, alors il faut les tolérer. C'est à la prudence du législateur d'appliquer cette règle aux cas particuliers. Il est impossible de dire sur ce point rien de plus positif[2]. » Il faut d'ailleurs ici tenir compte de la faiblesse humaine. « On ne peut, dit saint Thomas d'Aquin, demander à l'homme qui ne pratique pas habituellement la vertu, ce qu'on demande à l'homme vertueux ; on ne peut pas exiger de l'enfant ce qu'on exige de l'homme fait... La loi humaine est faite pour la généralité des hommes, et, dans la masse, la plus grande partie ne pratique point la vertu parfaite. Aussi la loi humaine ne peut-elle point prohiber tous les vices dont s'abstiennent les hommes vertueux. La loi ne punit que les fautes les plus graves, dont la plus grande

[1] *Instit.* de Justinien, liv. I, tit. I, § 3.
[2] *De Legibus*, lib. III, c. XIII, § 15.

partie des hommes peuvent se défendre; elle réprime particulièrement les infractions à la morale qui nuisent à autrui, car, sans cette répression, la société humaine ne pourrait se conserver[1]. »

La même question peut être posée en sens inverse: la loi humaine peut-elle prescrire des actes de vertu que commande la loi morale? Cette seconde question se résout par des raisons analogues à celles que nous avons invoquées sur la première. Déjà nous l'avons rencontrée, lorsque nous avons dit ce que doit être la liberté. Nous la retrouverons lorsque nous parlerons des libertés sociales.

Le pouvoir qu'a l'homme de se donner des lois, pouvoir très-naturel et très-légitime, ne doit point être confondu avec le pouvoir auquel prétendent les sociétés révolutionnaires, de tracer *à priori*, par la toute-puissance de la raison, les règles de la vie sociale. Pour l'école révolutionnaire, la loi est une abstraction, comme la souveraineté elle-même. L'une et l'autre sont l'expression de la volonté générale, et cette volonté procède par mesures radicales, en vertu d'une autorité que ne lie

[1] *Summa theol.*, 1ª 2ª, q. 96, art. 2.
Dominique Soto, développant la conclusion de saint Thomas, fait voir que la paix et le repos de la société sont le but de toutes les lois; qu'il arrive que l'on tolère certaines infractions à la loi morale, en vue d'en éviter d'autres qui troubleraient plus gravement la paix sociale; que c'est ainsi que l'on tolère la prostitution dans la crainte des adultères; que de même les lois humaines frappent avec une sévérité particulière certaines fautes, non parce qu'elles seraient plus graves devant Dieu, mais parce qu'elles portent une atteinte plus sérieuse au repos de la société. *De Justitia et Jure*, lib. I, quæst. VI, art. 2.

aucun précédent et qui se fait un mérite de rompre, pour mieux accomplir le progrès, avec tout le passé des sociétés. Rien de plus contraire à la nature des choses qu'un tel procédé. Nous voyons que dans le monde tout se détermine, en fait, par les mœurs et par la tradition. La coutume est à l'origine de tout ordre politique et civil ; ajoutons qu'elle est la plus sûre garantie de la convenance et de l'efficacité des lois.

Jamais on ne donnera pleine autorité à des lois qui n'auraient d'autre source que la délibération, si raisonnée qu'on la puisse concevoir, d'une assemblée dont la seule origine et la seule règle seraient la volonté de la majorité. Les lois ne s'imposent vraiment au cœur et à l'esprit des peuples, que lorsqu'ils y reconnaissent leur œuvre, lorsqu'ils y retrouvent leur vie même, traduite en règle positive et générale par le long usage.

Mais l'homme n'opère point seul dans cette formation lente et cachée de la loi. La loi est le produit de la liberté de l'homme, non de sa souveraineté. L'homme ne jouit en rien d'une souveraineté absolue ; Dieu partout opère avec lui. C'est sa providence qui dirige le cours général des faits, au milieu duquel l'homme développe sa liberté et détermine son ordre légal. D'ailleurs, c'est sur le type de la loi divine que les mœurs se façonnent. Les coutumes répercutent, en quelque sorte, dans toutes leurs dispositions, la foi du peuple. Quand l'autorité divine règne pleinement sur les consciences, rien de plus naturel et de plus facile que l'action législative de l'homme. Elle se produit d'elle-même et par la force des choses. L'homme a sa loi toute faite ; c'est la loi reli-

gieuse. Il ne lui reste qu'à tirer des principes de cette loi toutes les applications spéciales que provoque à chaque instant le mouvement naturel de la vie. Dans de telles conditions, la loi sera juste et elle sera vraie, de la double vérité des principes et des faits.

Lorsque la loi aura ses racines dans les mœurs, et lorsque les mœurs se seront formées par l'action de la loi divine sur les consciences, les garanties de liberté seront à leur plus haut point de solidité. Les mœurs tireront de la soumission aux préceptes divins un caractère de ferme et persistante justice, qui se communiquera aux lois, et qui élèvera une barrière contre l'arbitraire des passions et des intérêts. Si, au contraire, la loi peut être faite et défaite à tout moment par la simple volonté de l'homme, au nom de la raison et du progrès, les plus forts et les plus nombreux se croiront aisément tout permis, et la souveraineté du but fournira des excuses aux plus coupables écarts.

Quand l'homme, par le cours progressif de la civilisation, possède plus complétement et avec plus de réflexion le monde dans lequel il vit; quand la facilité et l'étendue des relations ont mis dans l'ordre civil plus d'unité et de régularité, il est naturel que la société ordonne avec plus de précision et qu'elle généralise davantage sa législation. De là la loi écrite et la codification que l'on voit succéder partout au règne de la coutume. Si la loi s'écrit sous l'autorité de Dieu, qui ne peut jamais être absent de l'œuvre législative, et si la codification, en fixant la tradition de la société, la respecte et la continue, elle sera un bienfait, parce qu'elle donnera à la société une justice plus exacte et plus sûre. Mais si

la loi s'écrit sous les préoccupations orgueilleuses de la raison prétendant tout tirer d'elle-même, la codification sera une œuvre funeste. Au lieu d'affermir l'ordre civil, elle l'affaiblira et l'ébranlera, en ôtant à la loi la sanction divine qui en fait toute l'autorité.

CHAPITRE III

LE POUVOIR

Les extravagants et les scélérats qui, de nos jours, ont déclaré la guerre à Dieu, l'ont aussi déclarée au pouvoir. Toute négation de Dieu est une négation directe ou indirecte du pouvoir.

Le pouvoir est le représentant de Dieu et le gardien de sa loi, ou il n'est plus pouvoir. Quelle autorité aurait une institution qui ne répondrait qu'à la force et ne puiserait son origine que dans les mobiles volontés de la foule? Aux pouvoirs établis sur cette base fragile le droit fait défaut, et ils ne sont pouvoir que de nom.

Les plus conséquents dans le rationalisme font du pouvoir une abstraction. Toute réalité de gouvernement serait un assujettissement auquel la raison souveraine de l'homme a le droit de se refuser. Mais alors où sera l'ordre? La confusion ne sera-t-elle point partout, faute d'un centre et d'une puissance qui ramène au centre et à la fin commune tout ce qui s'en écarte?

On répond que là où règne la raison laissée à sa

liberté naturelle, l'ordre se fait de lui-même. Lorsque le culte de la raison a chassé le bon sens, cela paraît très-simple. L'homme est la justice même : comment pourrait-il faillir et s'égarer? La justice immanente à l'humanité doit mettre, dans les choses de la vie, une certaine force de pondération et d'équilibre qui dirigera tout. Voilà le seul pouvoir compatible avec la pleine émancipation de l'homme. Proudhon résume d'un mot cette conception suprême de la politique athée : « Le pouvoir, dit-il, est impersonnel, invisible et anonyme [1]. »

On ne va pas toujours, parmi les rationalistes, jusqu'à nier le pouvoir. Tout le monde n'a pas une telle intrépidité

[1] *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. I, p. 520 ; 1[re] édition.

Proudhon explique comme suit cette étrange formule par laquelle, tout en prétendant définir le pouvoir, il le nie : « Ce qui produit le pouvoir dans la société, et qui fait la réalité de la société elle-même, est la même chose que ce qui produit la force dans les corps tant organisés qu'inorganisés, et qui constitue leur réalité, à savoir le rapport des parties.... Le pouvoir est immanent dans la société, comme l'attraction dans la matière, comme la justice au cœur de l'homme.... La direction du pouvoir social doit appartenir à tout le monde, ce qui veut dire à personne. La puissance politique résultant du rapport de plusieurs forces, la raison dit d'abord que ces forces doivent se balancer les unes par les autres, de manière à former un tout régulier et harmonique.... L'ordre dans l'être collectif, comme la santé, la volonté dans l'animal, n'est le fruit d'aucune initiative particulière ; il résulte de l'organisation.... La justice est pour les êtres intelligents et libres la cause suprême de leurs déterminations. Elle n'a besoin que d'être expliquée et comprise pour être affirmée par tout le monde et agir. » (*Ibid.*, p. 481 à 486, passim) « Le pouvoir résulte de l'action commutative des forces économiques et des gronpes industriels, c'est-à-dire de la liberté même. » (*Ibid.*, p. 520.)

Nous dirons plus loin, en caractérisant l'*utopie moderne*, comment ces idées sur le pouvoir se rattachent à toute la théorie de Proudhon sur l'ordre social,

de logique. La plupart disent, au contraire, que le pouvoir est essentiel en toute société, mais ils le font venir de l'homme. Ainsi, au moment même où ils affirment sa nécessité, ils lui ôtent la réalité en lui ôtant l'autorité.

Qu'est-ce qu'un pouvoir qui ne tire sa force que du bon vouloir de la société qu'il gouverne? L'autorité déléguée ne peut-elle pas toujours être retirée, en vertu du même droit de native et souveraine liberté d'où procède la délégation? « La communauté, dit Sieyès, en constituant le pouvoir par procuration, ne se dépouille pas du droit de vouloir : c'est sa propriété inaliénable, elle ne peut qu'en commettre l'exercice. Une nation ne peut ni aliéner ni s'interdire le droit de vouloir ; et, quelle que soit sa volonté, elle ne peut pas perdre le droit de la changer dès que son intérêt l'exige. Une nation est indépendante de toute forme ; et, de quelque manière qu'elle veuille, il suffit que sa volonté paraisse pour que tout droit positif cesse devant elle [1]. »

Toujours contestable, toujours révocable, ballotté par les caprices de la société, le pouvoir n'aura plus rien de cette institution solidement et définitivement assise à laquelle le monde a jusqu'aujourd'hui donné son obéissance, rien de cette puissance souveraine sur laquelle reposent l'ordre et la stabilité de toutes choses. Ce ne sera qu'un établissement de circonstance, un provisoire, que, d'un moment à l'autre, on pourra remplacer par quelque autre provisoire. Sera-t-on assuré, avec un tel pouvoir, de l'ordre et de la paix du lendemain? Sera-t-on même assuré de l'ordre et de la paix du jour présent? Comment

[1] *Qu'est-ce que le tiers état?* 3e édit., p. 108 à 116, passim.

ce pouvoir, dont les titres peuvent être à chaque moment mis en question, se fera-t-il respecter? Si la puissance morale lui fait défaut, que lui restera-t-il et quelle sera l'autorité de son commandement? Il lui restera la force. Mais notre siècle, qui a vu tant de ces journées que la Révolution appelle glorieuses, sait ce que vaut la puissance matérielle dans des mains à qui manque l'autorité.

Lorsque l'on croit vraiment et pratiquement en Dieu, lorsqu'on professe la doctrine du droit et de l'action de Dieu sur les choses humaines, on dit, avec saint Paul, que « le pouvoir vient de Dieu[1]. »

Un homme ne peut imposer l'obéissance à d'autres hommes qu'au nom de Dieu, qui seul a, sur toutes choses, autorité par la supériorité de sa nature et par son droit de créateur.

La société est d'origine divine; le pouvoir, sans lequel elle ne saurait ni se former ni se perpétuer, dérive de la

[1] « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. » *Ad Romanos*, XIII, 1.

Saint Thomas d'Aquin explique en ces termes le texte de l'Apôtre :

« Regia potestas, vel cujuscumque alterius dignitatis, potest considerari quantum ad tria : uno quidem modo quantum ad ipsam potestatem, et sic est a Deo, per quem reges regnant. Alio modo potest considerari, quantum ad modum adipiscendi potestatem, et sic quandoque potestas a Deo, quando scilicet aliquis ordinate potestatem adipiscitur; quandoque vero non est a Deo, sed ex perverso hominis appetitu, qui per ambitionem, vel quocumque alio illicito modo, potestatem adipiscitur. Tertio modo potest considerari quantum ad usum ipsius, et sic quandoque est a Deo, puta cum aliquis secundum præcepta divinæ justitiæ utitur concessa sibi potestate; quandoque autem non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam justitiam. » — *Ad Rom.*, cap. XIII, quæst. 1.

même source. Dieu en créant la société a créé le pouvoir, car l'une ne saurait être sans l'autre. Le pouvoir est marqué d'un caractère divin, non-seulement parce qu'il vient de Dieu, mais encore parce qu'il est institué pour conserver la société en y faisant régner l'ordre établi de Dieu. Le pouvoir est le ministre de Dieu pour le bien : il se rattache à Dieu par sa fonction autant que par son origine.

Le pouvoir ne vient de Dieu qu'indirectement par l'intermédiaire de l'homme. En toute société il y a un pouvoir. D'une façon ou d'une autre, par la force des choses, aussitôt que les hommes sont réunis pour la vie commune, le pouvoir se manifeste et commande à tous dans l'intérêt de tous. Le pouvoir se constitue avec le concours exprès ou tacite de la société, mais la société ne le crée pas [1]. La société désigne la personne ou les personnes par qui elle sera gouvernée ; elle fixe, sous l'empire des règles de justice que lui impose la loi divine, les conditions suivant lesquelles s'exercera leur autorité ; voilà tout son droit et toute sa puissance. Il est tout aussi impossible à l'homme de créer les forces morales qu'il lui est impossible de créer les forces physiques. Il use des forces que Dieu a mises dans le monde, il les combine, il

[1] Dans les sociétés modernes on se trompe étrangement sur la nature de cette participation des hommes à la constitution du pouvoir. On a été jusqu'à prétendre justifier, par les principes de la théologie catholique, la théorie démocratique sur la délégation des pouvoirs. Ainsi qu'on l'a dit, avec autant d'originalité que de justesse, « le peuple se figure qu'il crée le pouvoir parce qu'il le désigne. C'est à peu près comme si les astronomes se figuraient créer l'astre que leurs lunettes découvrent dans la sombre immensité du ciel. » — M. Antoine Mollière, *le Bon Sens social*, p. 49.

les organise, en vue de la fin qu'il est appelé à poursuivre sur cette terre ; c'est à cela que se borne toute son action. Il ne peut prétendre à faire plus que par un délire d'orgueil qui le pousse à s'égaler à Dieu.

L'homme a donc sa part dans cette œuvre vitale de la constitution des pouvoirs publics, mais Dieu s'y est réservé la sienne. Rien dans le monde ne se fait sans Dieu. Comment le pouvoir, qui soutient et contient tout, pourrait-il se fonder sans Lui ?

Le pouvoir prend sa forme et se détermine, suivant les voies mystérieuses par lesquelles la Providence conduit la liberté humaine à l'accomplissement de ses fins naturelles. Une fois établis, c'est au nom de Dieu que les pouvoirs commandent. L'homme, qui les a constitués par sa libre coopération, n'est plus libre de leur refuser obéissance ; il est, de devoir, engagé à reconnaître le droit des souverainetés légitimement constituées. C'est Dieu même qu'en elles il est tenu de respecter.

Comme les grands fleuves, qui souvent partent d'une source ignorée, le pouvoir a des commencements que l'histoire a de la peine à découvrir. En toutes choses, les origines sont obscures. On y rencontre Dieu, dont l'action est d'ordinaire cachée et n'apparaît avec évidence que dans les faits généraux et dans les grandes évolutions de la vie des peuples. Supposez que des nations, parvenues à la plénitude de leur développement, disposent d'elles-mêmes avec une entière liberté et une parfaite conscience de leur droit, ce qui arrive très-rarement. Même dans ce cas, il sera impossible de dire avec précision que le pouvoir commence ici ou là ; impossible de déterminer nettement le point initial de son existence.

Il y a toujours, en fait, d'une façon ou d'une autre, un certain ordre de vie sociale et de puissance gouvernementale, qui précède la manifestation expresse et réfléchie de la souveraineté nationale, et lui impose un mode d'exercice. Si l'on remonte à l'état antérieur, on ne trouve à cet ordre d'autre base primordiale que la possession.

L'autorité naturelle du père sur tous ceux qui descendent de lui; la supériorité des biens, des vertus, des lumières, de tout ce qui constitue la force matérielle ou morale, dans un homme, dans une race, dans une classe, peuvent déterminer, et déterminent en effet, dans les commencements, l'attribution du pouvoir. Les hommes se groupent d'instinct autour de ceux qu'ils trouvent les plus capables de les défendre et de les conduire, et ce sont naturellement les plus forts. Quelquefois la société se les donne elle-même pour maîtres, plus souvent elle les subit, à la longue elle les accepte. Par la communauté des épreuves et des succès, par la continuité du dévouement et des services d'un côté, de l'obéissance et du respect de l'autre, le lien entre la société et le pouvoir acquiert une force toujours croissante. La société s'attache à ses chefs de façon à ne plus vouloir souffrir qu'on l'en sépare. C'est alors que les nations possèdent la pleine vie politique, et qu'elles arrivent à l'apogée de leur puissance.

Dans l'Etat bien constitué, le pouvoir et la société ne font véritablement qu'un. Ils naissent, se consolident et s'élèvent ensemble. La grandeur de l'un fait la grandeur de l'autre. Le pouvoir, en se perpétuant, pourra se modifier suivant les formes nouvelles que prendront les re-

lations sociales; mais, au milieu de toutes ces transformations, l'harmonie entre la société et son pouvoir restera la même. Grâce à l'unité que lui assure la perpétuité du pouvoir, la société étendra dans les siècles sa personnalité, et poursuivra, à travers toutes les vicissitudes de la vie politique, l'accomplissement de ses destinées providentielles.

Le pouvoir est toujours pour les sociétés une nécessité. Mais quelle différence pour les peuples, pour leur grandeur, pour leur repos, pour leur prospérité, entre le pouvoir qui ne s'appuie que sur l'homme et ne s'inspire que des intérêts humains, et le pouvoir qui fait remonter à Dieu son origine, et ne voit dans sa prérogative qu'une charge dont il aura à rendre compte à la souveraine justice!

Les pouvoirs qui ne croient pas en Dieu, qui ne croient qu'à l'homme et aux choses humaines, ne peuvent obéir qu'à l'intérêt propre. L'ambition seule les inspire, quand ils ne vont pas prendre plus bas les mobiles de leur conduite. Laissons de côté ces chefs de peuples qui ne cherchent, dans l'exercice de la puissance, que la satisfaction des plus grossières passions : ceux-là sont rares. D'ordinaire, chez les politiques qui rapportent tout à eux, c'est l'ambition qui domine. Ce n'est pas que le plus souvent les cupidités les plus honteuses ne s'y joignent: car la passion de jouir, qui n'est au fond qu'une des formes et un des raffinements de l'orgueil, s'unit étroitement à la passion de dominer. Mais c'est l'orgueil qui est la source du mal; le reste ne vient qu'à la suite et comme la conséquence de ce premier et terrible fléau.

Quand on n'attend rien au-dessus de cette vie, et qu'on

a devant soi la mort qui frappe également sur tous, la crainte de l'oubli et le désir de la gloire de ce monde sont les seules préoccupations qui puissent élever l'homme au-dessus des affections des sens et des intérêts vulgaires[1]. Aristote constate que dans le monde ancien, d'après l'opinion commune, qu'il n'approuve pas, « les esprits distingués et vraiment actifs placent le bonheur dans la gloire, et que c'est là le but le plus habituel de la vie politique[2]. »

Les modernes, quand ils rompent avec les principes d'humilité et de sacrifice du christianisme, pensent sur ce point comme les païens. « Toute la différence, dit Rousseau, entre la famille et la société politique, est que, dans la famille, l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que, dans l'État, le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour les peuples[3]. » Tel est le principe de la politique qui, ne voyant rien au-dessus de l'homme, ne connaît que l'intérêt propre, et s'efforce de placer cet intérêt dans des régions supérieures aux étroites sollicitations de l'ordre matériel.

Filangieri nous donne, avec ses raisons justificatives, la théorie du mouvement politique par la passion du pouvoir : « Ne peut-on pas dire qu'une cause unique,

[1] « Mortem omnibus ex natura æqualem, oblivione apud posteros vel gloria distingui. » — Tacite, *Historiarum* lib. I, c. XXI. — Ces paroles, que le grand historien attribue à l'empereur Othon, résument les idées répandues dans les écrits des anciens, et que leur politique nous montre partout mises en action.

[2] *Morale à Nicomaque*, liv. I, c. II, § 12, (édit. de M. Barthélemy Saint-Hilaire).

[3] *Contrat social*, livre I, ch. II.

mais toujours variée dans ses applications, est le principe d'activité commun à tous les États, et que cette cause est l'*amour du pouvoir?* S'il est vrai que l'amour du plaisir et l'aversion de la douleur soient les deux mobiles des actions de l'homme, il n'est pas difficile de démontrer que l'*amour du pouvoir* est le vrai principe d'action de tous les gouvernements, puisque l'amour du pouvoir prend sa source dans l'amour du plaisir. Chaque homme souhaite d'être heureux, et, par conséquent, d'avoir un degré de puissance qui oblige les autres hommes de contribuer à sa félicité. C'est pour cela qu'il poursuit avec tant de vivacité le plaisir de leur commander[1]. »

Dans cet aveu dépouillé d'artifice, nous avons le dernier mot de la politique utilitaire, à laquelle aboutit forcément toute morale rationaliste. Comme l'ambition rapporte tout à soi, là où elle règne il ne peut y avoir d'autre moteur que l'intérêt propre. Ceux qui commandent et ceux qui obéissent seront sous l'empire de la même préoccupation : tous voudront faire servir autrui à leur grandeur et à leur plaisir. L'art suprême de la politique sera de faire servir en faisant croire qu'on sert. En un tel régime, l'exploitation des masses n'aura d'autre limite que le danger que pourraient courir les gouvernants, s'ils poussaient à bout la patience des gouvernés. Ce que la force ne pourra imposer, on s'ingéniera à l'obtenir par la ruse. La complicité de tous les intéressés, dans tous les rangs, étendra sur la société un réseau

[1] *La Science de la Législation*, liv. I, ch. XII, édit de Benjamin Constant.

d'iniquité que l'homme sera impuissant à briser, et qui ne cédera que sous les coups de la justice de Dieu.

C'est à ce régime que s'applique, dans toute sa vérité, le mot fameux de Tacite : *Corrumpere et corrumpi sæculum vocatur.* On corrompt pour régner et on règne pour jouir. On sait ce qu'était à Rome, au dernier siècle de la république, la moralité politique en haut et en bas. En nos temps de libéralisme et de démocratie, n'avons-nous pas vu, ne voyons-nous pas la corruption populaire croître dans la mesure même de l'extension du droit politique?

Machiavel est le théoricien de cette politique des ambitions intéressées; il en a formulé la morale. Écoutons-le : « Un prince qui veut se maintenir doit apprendre à n'être pas toujours bon, pour être tel que les circonstances et l'intérêt de sa conservation pourront l'exiger. Celui qui veut être tout à fait bon avec ceux qui ne le sont point, ne peut manquer de périr tôt ou tard. Un prince qui veut se maintenir est souvent forcé à être méchant : car, lorsque le parti dont il croit avoir besoin est corrompu, que ce soit le peuple, les grands ou les troupes, il faut à tout prix le contenter et dès lors renoncer à faire le bien. Il est sans doute très-louable aux princes d'être fidèles à leurs engagements; mais, parmi ceux de notre temps qu'on a vus faire de grandes choses, il en est peu qui se soient piqués de cette fidélité, et qui se soient fait un scrupule de tromper ceux qui se reposaient sur leur loyauté. Il faut qu'un prince prenne modèle sur le renard et sur le lion. Le premier se défend mal contre le loup, et l'autre donne facilement dans les piéges qu'on lui tend. Le prince apprendra du premier à être adroit,

et de l'autre à être fort. Ceux qui dédaignent le rôle du renard n'entendent guère leur métier[1]. »

Quittons ces régions malsaines. Tournons nos regards vers les hauteurs qu'échauffe et illumine le soleil de la justice et de la charité chrétiennes.

Le Christ lui-même a posé en ces termes la loi suprême du pouvoir dans les sociétés chrétiennes : « Vous savez que les princes des nations les dominent, et que les grands exercent la puissance sur elles. Il n'en sera pas ainsi parmi vous : mais que celui qui voudra être le plus grand parmi vous soit votre serviteur : et celui qui voudra être le premier parmi vous sera votre esclave. Comme le Fils de l'homme n'est point venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rédemption d'un grand nombre[2]. »

Toute vue ambitieuse est incompatible avec un pouvoir qui obéit à de tels préceptes. « Dans l'action, dit saint Augustin, ce n'est pas l'honneur temporel ni la puissance qu'il faut aimer, car tout est vanité sous le soleil, mais l'œuvre pour laquelle l'honneur et la puissance ne sont que des instruments, l'œuvre elle-même, si elle se propose la justice et l'utilité, c'est-à-dire le salut des gouvernés qui est dans l'ordre de Dieu[3]. » Le grand docteur parle ici des fonctions sacerdotales. Il est vrai que le pouvoir temporel n'est pas, comme le pouvoir spirituel, le ministre direct de Dieu pour le salut des gouvernés, mais il en est le ministre indirect, et il doit

[1] *Le Prince*, ch. xv, xviii et xix.
[2] Matth., xx, 25 à 28.
[3] *La Cité de Dieu*, liv. XIX, xix.

s'inspirer du même esprit. Le pouvoir sacerdotal, étant de tous les pouvoirs le plus parfait par son origine et par sa mission, doit servir de type à tous les autres[1].

La charité dans le commandement doit être, suivant la doctrine du christianisme, la règle du pouvoir temporel aussi bien que du pouvoir spirituel. Saint Augustin s'exprime sur ce point en termes décisifs : « Dans la maison du juste vivant de la foi, et voyageant encore loin de la cité céleste, ceux même qui commandent sont les serviteurs de ceux à qui ils paraissent commander. Car ce n'est point par la passion de dominer qu'ils commandent, mais par la loi du dévouement, non par l'orgueil de la principauté, mais par le devoir de la charité. *Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principali superbia, sed providendi misericordia.* Voilà ce que prescrit l'ordre naturel, et dans quelle condition Dieu a créé l'homme : « Qu'il domine, a-t-il dit, sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les « animaux qui rampent à la surface de la terre. » L'être

[1] L'Écriture, quand elle parle des rois, les considère comme tenus à servir leurs peuples. Lorsque Roboam assemble les anciens d'Israël et les consulte sur la manière de gouverner le peuple, ces hommes nourris de la loi de Dieu lui répondent : « Si aujourd'hui vous obéissez à ce peuple, si vous le servez, *si populo huic servieris*, en lui accordant sa demande et lui parlant avec bonté, il sera à vous pour toujours. » *Les Rois*, liv. III, c. XII, 7.

Bossuet, caractérisant la mission des supérieurs ecclésiastiques, nous dit : « Admirable alliance ! régir et servir, telle est l'autorité ecclésiastique. Il y a cette différence entre celui qui gouverne et celui qui obéit, que celui qui obéit ne doit obéir qu'à un seul, et que celui qui gouverne obéit à tous. Si bien que sous le nom de père, sous le nom de supérieur et de maître spirituel, il est effectivement serviteur de tous ses frères. » *Panégyrique de saint Benoît.*

raisonnable fait à son image, il ne veut pas qu'il domine sur d'autres que sur des êtres irraisonnables. Il ne veut pas que l'homme domine sur l'homme, mais l'homme sur la brute. Aussi les premiers justes furent établis plutôt pasteurs de troupeaux que rois des hommes[1]. » Saint Thomas d'Aquin veut que le roi soit un père qui veille au bien commun sans rechercher le sien propre[2].

C'était dans cet esprit qu'au moyen âge les évêques parlaient aux princes. Les évêques de France, s'adressant à Louis II de Germanie, disaient : « Le divin législateur des chrétiens, interrogé par des hypocrites qui voulaient le tenter, leur dit : « Rendez à César ce qui est à César, « et rendez à Dieu ce qui est à Dieu. » D'après cet exemple nous oserons vous dire, à vous qui êtes à la fois le sujet de Dieu et le chef du peuple : Rendez à Dieu ce qui est à Dieu et rendez au peuple ce qui est au peuple[3]. » Alors les princes portaient des lois pour défendre et soulager les peuples[4]. Alors le royaume était, suivant les belles pa-

[1] *La Cité de Dieu*, XIX, XIV et XV.

[2] « De ratione regis est, quod sit pater, commune multitudinis bonum, et nom suum quærens. » — *De Regimine principum*, lib. I, c. I.

On trouve dans un capitulaire du neuvième siècle cette belle définition du roi : « Rex a recte agendo vocatur. Si enim pie, juste et misericorditer agit, rex appellatur ; si his caruerit, non rex, sed tyrannus est.... Regale namque ministerium specialiter est populum Dei gubernare et regere cum æquitate et justitia, et ut pacem et concordiam habeant studere. Ipse enim debet primo defensor esse Ecclesiarum et servorum Dei, viduarum, orphanorum, ceterorumque pauperum, necnon omnium indigentium. » — Capitulor. addit. II, n. 24, 25 ; apud Baluz. Capit., t. I, p. 1146. Cité par Audisio, *Diritto pubblico della Chiesa*, lib. I, tit. XXXI.

[3] Raynouard, *Histoire du droit municipal*, t. II, p. 390.

[4] « Le comte rétablit les vieux usages, afin de bien gouverner la

roles qu'une vieille chronique attribue à Louis le Gros mourant, « comme une charge publique donnée par provision, comme une tutelle dont il faut toujours rendre compte à Dieu[1]. »

Le christianisme avait si profondément implanté dans les âmes cette notion du devoir des gouvernants à l'égard des gouvernés, qu'on la retrouve encore au dix-septième siècle, même chez les politiques les plus enclins à exagérer la puissance royale et à concentrer dans les mains du souverain toute l'autorité et tout le droit. Parlant de la fin de Philippe III, roi d'Espagne, Richelieu dit « qu'il tremblait à la pensée des péchés de roi qu'il avait commis et qu'il craignait que Dieu ne lui fît point miséricorde[2]. » Bossuet, dans sa *Politique tirée de l'Écriture sainte*, parle ainsi de la mission des princes : « Dieu met une image de sa grandeur dans les rois, afin de les obliger à imiter sa bonté. Il leur déclare qu'il leur donne cette

terre de ses ancêtres, de défendre et de soulager les pauvres, *pauperes defenderet et recrearet.* » — *Histoire du droit dans les Pyrénées*, par M. de Lagrèze, p. 74.

[1] Cité par M. Béchard, *Droit municipal au moyen âge*, liv. I, p. 219.

Il est digne de remarque que Louis le Gros, qui passa sa vie à guerroyer pour mettre fin aux guerres privées et aux déprédations des seigneurs féodaux, s'inspira, dans tous ses actes, de la pensée éminemment charitable de faire respecter les droits des faibles et des pauvres. Suger, dans son *Histoire de Louis le Gros*, y revient à chaque moment. Cette même préoccupation domine tout le règne de saint Louis. On peut dire, en restant dans la stricte vérité de l'histoire, que l'ordre général de la monarchie française, dont Louis le Gros et saint Louis ont été les fondateurs les plus actifs, a trouvé son premier point d'appui dans une pensée de charité chrétienne.

[2] *Mémoires de Richelieu*, liv. XIII. — Année 1621. — Tome XXII, 2e série, Collection Petitot.

grandeur pour l'amour des peuples. C'est pourquoi, dans les endroits où nous lisons : que le royaume de David fut élevé sur le peuple, l'hébreu et le grec portent : pour le peuple. Ce qui montre que la grandeur a pour objet le bien des peuples soumis. En effet, Dieu, qui a formé tous les hommes d'une même terre pour le corps, et a mis également dans leurs âmes son image et sa ressemblance, n'a pas établi entre eux tant de distinctions, pour faire d'un côté des orgueilleux, et de l'autre des esclaves et des misérables. Il n'a fait des grands que pour protéger les petits ; il n'a donné sa puissance aux rois que pour procurer le bien public et pour être le support du peuple[1]. »

Les pouvoirs chrétiens ne cherchent point la gloire, ils font leur devoir. Par la voie austère du sacrifice, ils atteignent au sommet de la grandeur humaine, tandis que trop souvent, lorsque les pouvoirs ne poursuivent que le succès et la gloire, ils s'avilissent. Saint Thomas d'Aquin le fait remarquer, avec la profonde pénétration du moraliste chrétien. « La passion pour la gloire humaine éteint toute grandeur d'âme. Celui qui recherche la faveur des hommes est obligé, dans tous ses actes et dans toutes ses paroles, de se soumettre à leurs volontés. Cherchant à plaire à tous, il se fait l'esclave de chacun[2]. »

Le devoir porte avec lui une dignité que la mauvaise fortune même ne peut ternir, et une autorité qu'elle ne peut abattre. Que de fois, de nos jours, on a vu des pou-

[1] Art. 3, 1re proposition.
[2] *De Regimine principum*, lib. I, c. VII.

voirs triomphants et méprisés ! Et que de fois, dans les sociétés chrétiennes, on a vu des souverains malheureux trouver, au milieu des revers, par l'amour et le dévouement de leurs peuples, une grandeur et une force nouvelles !

CHAPITRE IV

L'ORDRE SPIRITUEL

Il ne peut y avoir, et il n'y eut jamais de société sans un ordre spirituel. La religion n'est pas moins nécessaire aux sociétés que l'âme au corps. Comme l'âme, suivant la pensée de saint Thomas, informe le corps, ainsi le principe spirituel informe la société humaine. Vico s'inspirait de cette grande doctrine quand il disait : « Si la religion se perd parmi les peuples, il ne leur reste plus de moyen de vivre en société. Ils perdent en même temps le lien, le fondement, le rempart de l'État social, la forme même de peuple[1]. »

[1] *Philosophie de l'histoire*, d'après *la Scienza nuova*, édit. de Michelet, liv. V, ch. IV.

L'histoire ne nous offre pas d'exemple d'une société qui n'ait point eu d'ordre spirituel. C'est une prétention toute moderne que celle de constituer l'ordre social sur les seules données du droit humain, sans se soucier de l'autorité divine. Les sociétés païennes, aussi bien que les sociétés chrétiennes, reconnaissaient Dieu comme auteur premier de l'ordre moral et des lois qui règlent les rapports des hommes.

Mais, dans les sociétés chrétiennes, l'ordre spirituel a un caractère

Les païens sont en cela d'accord avec les chrétiens. Dans l'antiquité il n'y avait point de société qui ne reposât sur un culte et ne fît remonter son origine aux dieux. Virgile exprime cette croyance universelle quand il attribue à Énée, le héros à la fois prêtre et guerrier, la fondation de la cité de laquelle devait sortir Rome, la plus grande des choses du monde ancien :

> Multum ille et terris jactatus et alto,
> Multa quoque et bello passus, dum conderet urbem
> Inferretque deos Latio, genus unde Latinum,
> Albanique patres atque altæ mœnia Romæ.

Il a fallu la Révolution, c'est-à-dire la révolte systéma-

qu'il n'a pas dans les sociétés païennes : il repose sur les principes surnaturels, c'est-à-dire, sur l'assistance que la grâce divine prête à l'homme pour l'accomplissement de ses fins individuelles et sociales.

Qui dit *société chrétienne* dit une société dont l'ordre est fondé, non-seulement sur l'adhésion aux vérités naturelles qui établissent la subordination de l'homme à Dieu, mais encore sur l'intervention d'une force supérieure par laquelle Dieu ajoute, aux biens que la société tire de l'ordre naturel, les biens qui proviennent des dons gratuits de sa grâce, et par lesquels la société est élevée à toute la perfection dont elle est susceptible sur cette terre.

La société chrétienne ne se conçoit pas sans cette force surnaturelle en laquelle se trouve la raison de sa prééminence sur les sociétés qui vivent des seuls principes de l'ordre naturel. Une société chrétienne, qui rejetterait de ses institutions et de son existence collective le principe de la vie surnaturelle, se mettrait par cela seul, même quant à l'ordre naturel, dans un état d'abaissement et d'infirmité dont une prompte et profonde décadence serait la conséquence inévitable. *Corruptio optimi pessima.*

C'est par l'exercice plein et régulier des droits de l'Église que les sociétés reçoivent l'assistance surnaturelle. C'est pourquoi l'ordre, la force, le progrès des sociétés restent subordonnés au soin qu'elles mettent à faire respecter ces droits, et à assurer la complète liberté du ministère ecclésiastique.

tique contre toutes les lois naturelles et contre toutes les traditions de la race humaine, pour jeter dans le monde l'idée d'une société sans Dieu.

En toute société il y a deux puissances : l'une, la puissance spirituelle, régit les choses humaines en vue d'un ordre supérieur à ce monde ; l'autre, la puissance temporelle, a pour objet immédiat et direct de son action les intérêts de la vie présente. L'ordre spirituel et l'ordre temporel se rencontrent et se pénètrent sur tous les points de l'existence sociale. Les puissances qui les gouvernent doivent unir et combiner leur action, afin de conduire les hommes à l'accomplissement de la destinée pour laquelle Dieu les a créés.

Saint Bernard caractérise en termes magnifiques cette union des deux puissances dans la société catholique où Dieu, par les mérites du Christ, élève les nations au-dessus de leur faiblesse naturelle et les porte à la plénitude de force, de grandeur et de dignité que donne la grâce.

« La royauté et le sacerdoce ne pouvaient être unis ensemble par des liens plus doux et plus forts qu'ils l'ont été en la personne de Jésus-Christ, lequel, né prêtre et roi, est descendu des deux tribus de Lévi et de Juda. De plus, il a réuni l'un et l'autre dans son corps mystique, qui est le peuple chrétien, dont il est le chef, en sorte que cette race d'hommes est appelée par l'Apôtre la race choisie, le royal sacerdoce, qu'en un endroit tous les élus sont qualifiés de rois et de prêtres. Que l'homme donc ne sépare point ce que Dieu a uni ! qu'il accomplisse au contraire ce que la loi de Dieu a sanctionné ! Ceux qui sont unis par leur institution, qu'ils se défendent mutuellement. « Le frère aidant le frère, dit l'Écriture, ils se con-

« soleront mutuellement. » Mais aussi, s'ils se divisent et se déchirent, ils tomberont dans la désolation. A Dieu ne plaise que j'approuve ceux qui prétendent que la paix et la liberté de l'Église sont nuisibles aux intérêts de l'empire, ou que la prospérité et la grandeur de l'empire sont contraires aux intérêts de l'Église ! car Dieu, qui les a institués l'un et l'autre, ne les a pas unis pour se détruire, mais pour s'édifier réciproquement[1]. »

La puissance spirituelle et la puissance temporelle peuvent traiter entre elles de leurs intérêts communs, mais gardons-nous de croire qu'elles traitent d'égal à égal.

Comment la puissance qui régit les choses temporelles serait-elle l'égale de celle qui régit les choses divines? Il faudrait, pour le prétendre, avoir oublié que le ciel est au-dessus de la terre, et que l'homme n'est pas l'égal de Dieu ; il faudrait avoir oublié aussi combien l'ordre surnaturel est supérieur à l'ordre naturel. La puissance spirituelle est la dispensatrice des grâces qui élèvent l'homme au-dessus de lui-même. Il reçoit d'elle des forces qu'il n'aurait pas, s'il était réduit aux seules ressources de la nature. C'est elle qui le rend pleinement capable de tous les progrès de l'ordre moral et de l'ordre matériel, par lesquels les sociétés modernes dépassent de si loin les sociétés anciennes.

La puissance qui régit les choses de la conscience et de l'éternité, sera toujours supérieure à la puissance qui n'exerce son action que sur les choses de la vie exté-

[1] *Epist.* de saint Bernard, 244 ; citée par Rohrbacher, *Histoire de l'Église*, t. VIII, p. 267, édition de 1865.

rieure et temporelle. La première porte, de droit divin, la loi à laquelle princes et sujets, peuples et individus, sont soumis. L'autre ne fait la loi que d'une autorité subordonnée, suivant la règle de moralité qui lui est tracée par l'ordre divin ; ses lois obligent, mais seulement parce que le commandement divin leur a donné cette puissance; leur autorité s'arrête au seuil de la conscience, sur laquelle règne seul le pouvoir directement institué de Dieu pour régir les âmes. On voit donc que, par l'autorité, par la dignité, par l'étendue du pouvoir, la puissance spirituelle est supérieure à la puissance civile.

Étroitement liées l'une à l'autre, les deux puissances doivent néanmoins rester distinctes. C'est l'ordre que la loi du Christ a introduit dans le monde. Les sociétés chrétiennes doivent, pour une grande part, à cette ordonnance divine des choses, d'être si fort élevées en dignité morale et en liberté au-dessus des sociétés païennes.

Confondre les deux puissances, c'est, directement ou indirectement, abaisser le pouvoir spirituel, lui ôter son autorité, énerver sa vertu, et priver le monde de ses influences vivifiantes.

Mettez l'autorité spirituelle dans les mains de la puissance civile : ce seront alors les passions humaines qui décideront de la vérité et de la justice ; tout sera livré au caprice des gouvernants, contre qui la conscience n'aura plus de recours. Mettez au contraire l'autorité civile aux mains du sacerdoce, de façon que toute fonction politique devienne une fonction sacerdotale : n'y aura-t-il point alors tout à craindre pour la dignité et la puissance d'abnégation de la hiérarchie spirituelle, à la-

quelle les intérêts du siècle pourront faire oublier les intérêts de Dieu? le sel de la terre ne perdra-t-il point alors sa vertu[1]?

[1] Il ne sera peut-être pas inutile de faire remarquer que la souveraineté spirituelle du pape reste toujours, par sa nature, distincte de sa souveraineté temporelle; que l'infaillibilité de l'une ne s'étend pas du tout à l'autre; que les procédés de la première sont tout à fait différents des procédés de la seconde, et qu'il n'y a entre les deux aucune confusion.

Comment, d'ailleurs, les intérêts temporels d'une souveraineté qui ne s'étend que sur un petit coin de terre, pourraient-ils influer sur les dispositions du souverain spirituel qui gouverne le monde?

La Providence, en réunissant dans les mains du Pape la souveraineté temporelle et la souveraineté spirituelle, afin d'assurer à celle-ci sa pleine et nécessaire liberté, a pris soin de disposer les choses de façon que ni l'une ni l'autre n'aient à souffrir de cette union. L'autorité pontificale, chez laquelle dominent, par la nature même des choses, les préoccupations de la justice et de la charité, sera toujours attentive à donner au peuple ce qui constitue essentiellement un bon gouvernement. D'autre part, le soin qu'elle aura des affaires politiques, qui ne peuvent jamais être pour elle la chose principale, ne saurait lui faire oublier les intérêts supérieurs et universels dont elle a charge.

Sur la nécessité du pouvoir temporel des pontifes romains, afin d'assurer, dans les conditions présentes du monde, au gouvernement de l'Église l'indépendance et la souveraineté véritables, plus de deux cent cinquante évêques, réunis à Rome le 8 juin 1862, se sont exprimés en ces termes : « Civilem Sanctæ Sedis principatum ceu quiddam necessarium ac providente Deo manifeste institutum agnoscimus; nec declarare dubitamus in præsenti rerum humanarum statu, ipsum hunc principatum civilem pro bono ac libero Ecclesiæ animarumve regimine omnino requiri. Oportebat sane, totius Ecclesiæ caput, Romanum Pontificem, nulli principi esse subjectum, imo nullius hospitem, sed in proprio dominio ac regno sedentem suimet juris esse, et in nobili, tranquilla et alma libertate catholicam fidem tueri ac propugnare, totamque regere ac gubernare christianam rempublicam. »

Ces déclarations des évêques présents à Rome furent confirmées par l'adhésion de tous les évêques de la chrétienté. Si l'on fait attention à la situation des sociétés modernes, on reconnaîtra la grande opportunité de ces déclarations, non-seulement au point de

La nature même des choses résiste à toute absorption de la puissance spirituelle par la puissance civile. La conscience humaine y répugne tellement, que, même dans les pays où le civil a mis le plus brutalement la main sur le spirituel, elle n'a jamais pu être absolument réalisée[1].

vue du gouvernement spirituel des peuples, mais encore au point de vue de l'ordre temporel. Où trouverait-on aujourd'hui, telle que les États de l'Église nous la faisaient voir, cette union de la justice et de la charité dans la vie publique, qui est essentielle à la constitution catholique des sociétés, et que la Révolution tend à faire disparaître du monde, pour la remplacer par une justice étroite et trompeuse dont le socialisme est le dernier mot.

[1] Que la conscience humaine répugne à la confusion des deux pouvoirs, c'est ce qui est prouvé par ce fait, que le sacerdoce voit diminuer son autorité dans la mesure de sa subordination à l'autorité civile. N'est-il pas vrai qu'en Angleterre le peuple est désaffectionné et indifférent à l'égard du clergé de l'Église établie ? Ce qui y reste de vie religieuse est concentré dans les sectes dissidentes. Une remarque analogue peut être faite pour la Russie. Un écrivain contemporain, qui a profondément étudié l'état social et politique de ce grand empire, constate cette situation. « Dans le peuple russe, dit-il, il existe l'opinion que la religion des sectaires, c'est-à-dire des anciens croyants, est la vraie et sainte religion chrétienne, tandis que la religion orthodoxe, la religion selon l'Église dominante, est une religion mondaine, qui ne saurait mener au salut. » (Schédo-Ferroti, *Études sur l'avenir de la Russie*, 7e étude, p. 18.) Le même écrivain fait remarquer qu'il y a, chez les populations attachées au schisme grec en Russie, orthodoxes ou non, « un vif esprit d'opposition et d'indiscipline, enveloppant dans un même sentiment de réprobation les pouvoirs temporels et spirituels, le gouvernement et l'Église officielle. » (*Ibid.*, p. 45.)

L'auteur anonyme du *Raskol*, *Essai sur les sectes religieuses en Russie*, fait la même remarque, V, p. 10 et 117.

Les observations de M. de Haxthausen concordent parfaitement avec celles des écrivains que je viens de citer. — *Études sur la Russie*, t. I, p. 315. Hanovre, 1857.

On voit que l'autorité civile a à perdre, tout autant que l'autorité spirituelle, à cette confusion de deux pouvoirs faits pour rester distincts quoique toujours unis.

Séparer les deux puissances ne serait ni moins contraire à la nature des choses, ni moins préjudiciable aux deux ordres qu'elles gouvernent.

Le principe de la séparation radicale de l'État et des cultes est le fond et l'essence même du libéralisme. Sous une trompeuse apparence de liberté réciproque, c'est l'asservissement de l'Église et son anéantissement, en tant que puissance publique, que la libéralisme poursuit; c'est l'œuvre principale de la Révolution. Dans la Convention, où elle règne, la Révolution pose son principe par l'organe de Condorcet, un de ses théoriciens les plus en crédit : « Il est nécessaire de séparer de la morale les principes de toute religion particulière. Il est important de fonder la morale sur les seuls principes de la raison. En supposant même qu'il soit utile que les hommes aient une religion, les soins, les dépenses qui auront pour objet de leur en donner une, sont une tyrannie exercée sur les opinions et aussi contraire à la politique qu'à la morale. Cette proscription doit s'étendre même sur ce qu'on appelle religion naturelle. C'est un objet qui doit être laissé, sans aucune influence étrangère, à la raison et à la conscience de chaque individu[1]. »

L'État révolutionnaire entend régner seul sur la vie humaine. Quand la Révolution se dissimule sous des dehors conservateurs, elle affiche un respect profond pour la liberté de la conscience individuelle. C'est, en apparence, pour qu'il n'y soit porté aucune atteinte par

[1] *Rapport* de Condorcet sur l'instruction publique, cité par M. Laferrière, *Essai sur l'Histoire du droit français,* t. II, p. 237.

les pouvoirs publics, qu'elle relègue la religion dans la vie privée, et qu'elle la place sous la garantie du droit commun. En réalité, c'est un piége qu'elle lui tend, afin de la mettre plus facilement sous le joug.

La séparation de l'Église et de l'État n'est logique, elle ne s'explique et ne se justifie en principe, que si l'on considère la religion comme une affaire de libre conviction, qui n'intéresse que l'individu.

Si la religion vient, non point de nous, mais de Dieu, si elle a pour objet de lier l'humanité à Dieu et de la conduire à sa véritable fin, si toute la vie présente n'est qu'une préparation et un acheminement à cette fin suprême, tellement que l'homme soit, dans toute sa conduite et dans toutes ses œuvres, débiteur à Dieu, il suit nécessairement que la religion est un fait social, un fait public, le premier des faits sociaux et des faits publics. Elle est alors une puissance, et la plus haute des puissances de ce monde; elle a, de droit naturel et divin, sa place dans la vie publique.

Au contraire, si l'on considère la religion comme une pure création de l'homme agissant dans la pleine liberté de sa volonté propre, en vertu de la souveraineté de sa raison individuelle, il est naturel de mettre tout ce qui s'y rattache dans l'ordre de la vie séculière et de la vie privée. Alors la religion est sous la main de l'État dans la même mesure où s'y trouvent tous les intérêts séculiers et purement privés.

On voit qu'ici il n'est plus question de la séparation de l'Église et de l'État, et qu'il s'agit de l'absorption de l'Église par l'État. C'est là qu'en veut venir l'hypocrisie révolutionnaire; la liberté n'est pour le libéralisme qu'un

masque qui couvre des desseins d'asservissement[1].

L'État, dans la société rationaliste, prend la place de Dieu. C'est l'idole devant laquelle se prosterne le monde moderne. Dans les temps anciens, alors que l'imagination dominait chez les peuples jeunes encore, c'était à l'œuvre visible de leurs mains qu'ils adressaient leur culte. L'humanité s'adorait elle-même dans ses dieux de marbre, d'ivoire et d'or. Aujourd'hui que les sociétés sont parvenues à un raffinement de raisonnement in-

[1] L'école de politique rationaliste, qui est née du protestantisme, tend partout à faire de l'Église un organe de l'État. — Un publiciste prussien de grande autorité, M. Gneist, nous fait voir que telle a été la tendance de la Réforme en Angleterre ; il nous montre en même temps que telle est aussi la prétention de la science dont on s'inspire dans les régions officielles de l'Allemagne. Suivant M. Gneist, tant que l'Église n'a pas été soumise à l'État, la constitution anglaise est demeurée dans une condition d'infériorité. L'État commence par absorber toutes les corporations de l'ordre civil qui vivent dans une certaine indépendance de son pouvoir. « Les *communitates*, qui sont obligées aux divers services publics, deviennent nécessairement les membres semblables d'un grand État unitaire. L'ensemble de l'État temporel, constitué par les membres similaires, forme alors la *communitas universi populi*, dont la liaison organique avec le système encore réfractaire de l'Église sera la mission de la période suivante (la période des Tudors et des Stuarts). L'Église romaine se trouvait en face de la formation de la vie et de la volonté nationale en Angleterre, d'une manière de plus en plus contradictoire, comme un corps de fonctionnaires étrangers, avec une juridiction particulière, plus détestée maintenant que jamais, et avec un chef étranger. L'Église, ainsi le voulait la voix nationale, devait devenir nationale ; elle devait former un membre organique de l'État. Mais pour cela le chef de l'État devait prendre la place de l'évêque étranger. » *La Constitution communale de l'Angleterre*, IIIe période, IIIe section, § 3 ; IVe période, section Ire.

On sait comment M. de Bismark entend faire de l'Église catholique un organe de l'État prussien.

connu aux premiers âges, l'homme adore l'œuvre de son esprit. Mais dans cette idolâtrie rationnelle, son dieu, c'est toujours lui-même.

Le dieu-État est un dieu jaloux : il ne souffre point de rival. Rien n'alarme autant ses prétentions tyranniques que la puissance de l'Église catholique, qui est le vrai Dieu régnant parmi les hommes, et aux pieds de laquelle, à la fin, tous les faux dieux vont se briser.

On chercherait vainement, par des compromis et des subtilités d'école, à créer pour l'Église une situation intermédiaire et douteuse, dans laquelle elle pourrait conserver une apparence d'indépendance et de dignité, tout en reconnaissant l'État comme son égal. Toutes ces tentatives de fausse conciliation, qu'inspire quelquefois à d'honnêtes gens la prudence du siècle, rencontre un obstacle insurmontable, non-seulement dans la résistance de l'Église appuyée sur son droit divin, mais encore dans les objections de la logique et du bon sens.

Il n'y a pas de milieu : l'Église est reine ou elle est sujette. En effet, ou la religion est de Dieu, ou elle est de l'homme. Si elle n'est qu'une simple efflorescence de l'âme humaine dans le domaine du sentiment religieux, alors, nous l'avons dit, elle est légitimement sujette de l'État. Mais si elle est l'œuvre de Dieu, si elle est Dieu lui-même élevant l'homme jusqu'à lui et le conduisant à sa suprême destinée, il faut qu'elle règne sur les sociétés, du même droit par lequel Dieu règne sur toute créature.

Saint Anselme de Lucques, dans un Cours de droit canon rédigé sur l'invitation du pape saint Grégoire VII, dit : « C'est par l'autorité des pontifes et par la puissance

des rois que le monde est gouverné, et cependant la puissance royale doit être soumise aux pontifes[1]. » Saint Thomas d'Aquin dit, en termes exprès, « que les rois, à qui obéissent les peuples chrétiens, doivent être soumis au Pontife successeur de Pierre et vicaire de Jésus-Christ, comme à Jésus-Christ, lui-même : car ceux qui dirigent l'homme dans l'accomplissement de sa fin relative et subordonnée doivent être soumis à la direction de celui qui a charge de les conduire à leur fin supérieure et dernière[2]. »

Les droits de l'autorité spirituelle sont les droits mêmes de Dieu dans le monde. Par son pouvoir infaillible, l'Église exerce sur les hommes la royauté de Jésus-Christ. Suivant la parole d'un canoniste contemporain, « Jésus-Christ est l'oint du Seigneur, il est lui-même Seigneur, le Seigneur des seigneurs, le Roi des rois, non-seulement comme fils de Dieu, mais comme fils de Dieu fait homme. Il est venu sur la terre pour établir le règne de la vérité, de la justice et de la paix. Et c'est parce qu'il est venu du ciel que son royaume ne vient pas de ce monde. Mais, quoique son royaume ne soit pas de ce

[1] Cité par Rohrbacher, *Hist. de l'Église*, t. VII, p. 644 (édit. de 1865), d'après le *Spicileg. rom.* du cardinal Maï.

[2] Saint Thomas, parlant du gouvernement spirituel qui a mission de conduire les hommes à la possession même de Dieu, qui est leur fin suprême, dit : « Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum : et præcipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo : sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et ejus imperio dirigi. » *De Regimine principum*, lib. I, cap. XIV.

monde, il n'en est pas moins tout-puissant dans ce monde ; car toute puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre pour le salut du monde[1]. »

L'Église infaillible donne au monde toute vérité dogmatique et pratique. Par les décrets de son pontife suprême, vicaire de Jésus-Christ, elle donne à tous la règle. Elle fixe l'ordre moral sur lequel reposent toute vie privée et toute vie publique. De plus, elle donne à tous, par Jésus-Christ, les grâces qui élèvent l'homme au-dessus de lui-même, et le rendent capable de toutes les perfections, dans la vie individuelle et dans la vie sociale.

L'Église enseigne et gouverne au milieu des choses présentes en vue des choses à venir. Elle a, dans les sociétés que la foi chrétienne lui soumet, pleine autorité, soit pour réformer et annuler, lorsque les décrets de la puissance temporelle enchaînent sa divine liberté et mettent en péril le salut des âmes ; soit pour disposer et ordonner, lorsqu'elle juge qu'elle ne peut se passer, pour l'accomplissement de sa mission spirituelle, des

[1] Le cardinal Gousset, *Exposition des principes du droit canonique*, ch. v.

L'éminent théologien poursuit, en réfutant la niaise interprétation que les gallicans et les catholiques libéraux ont souvent donnée de la réponse du Sauveur à Pilate, touchant son pouvoir : « Quand Jésus répondit à Pilate qui lui demandait s'il était le roi des Juifs : « Mon royaume n'est pas de ce monde, *regnum meum non est de* « *hoc mundo*, *regnum meum non est hinc ;* » il ne dit pas : Mon royaume n'est pas en ce monde ; mon royaume n'est point ici-bas ; car son royaume est ici, et il y sera jusqu'à la fin des siècles. C'est la remarque de saint Augustin : « Christus non dixit : Reg- « num meum non est in hoc mundo, sed de hoc mundo. Hic enim « est regnum ejus usque in finem sæculi. » (Tract. cxv in Joannem.)

ressources qui appartiennent à l'ordre temporel[1].

De tous les dons que le Créateur a faits à sa créature dans la vie terrestre, il n'en est aucun qui ne puisse nous servir pour nous élever, sous la conduite de l'Église,

[1] Le droit souverain de la puissance spirituelle à l'égard de la puissance temporelle est caractérisé en ces termes par l'Ange de l'École :

« Potestati spirituali etiam sæcularis potestas conjungitur in Papa, *qui utriusque potestatis apicem tenet*, scilicet spiritualis et sæcularis, et hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in æternum, rex regum et dominus dominantium. » *Distinctionum*, D. 44, q. 2ª, a. 3°

Dans la *Somme théologique*, le saint docteur s'exprime avec non moins de précision :

« Potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ. Et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei sæcularis potestas, vel quæ ei a sæculari potestate relinquuntur. » 2ª 2æ, q. LX, art. VI, ad 3um.

Pour faire bien comprendre toute la portée de ces textes, il convient d'y joindre deux autres passages de la *Somme théologique*, dans lesquels saint Thomas examine le droit qu'a l'Église de déposer les princes infidèles, et où il détermine l'étendue de ce droit. Le pouvoir de l'Église sur le temporel des princes est ici défini de manière à ne laisser place à aucune interprétation qui tendrait à en altérer le caractère et à l'atténuer :

« Nullo modo permittit Ecclesia, quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercunque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione jam præexistenti. Ubi considerandum est, quod dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano. Distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione : ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et prælationem supra fideles. Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ, auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii vel prælationis tolli : quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in

à la sublime perfection de la cité céleste. Les sociétés temporelles, avec leur puissance morale et matérielle, avec toutes les institutions qui leur procurent la durée, l'unité, la paix, la liberté, ont pour dernière raison

filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. » 2ª 2ᵃᵉ, q. X, art. x, *conclusio*.

« Aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt.... sed infidelitatem illorum, qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire, et convenienter in hoc puniuntur, quod subditis fidelibus dominari non possint. Hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem : quia, ut dictum est, homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat intendens homines separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur, excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus, et juramento fidelitatis quo ei tenebantur. » — *Ibid.*, q. XII, art. 2, *conclusio*.

Un siècle avant saint Thomas, saint Bernard résumait en quelques mots d'une portée décisive la doctrine de l'Église sur les rapports des deux puissances. Lorsque Boniface VIII, au quatorzième siècle, en exposera d'autorité les principes, il reproduira les termes dont s'était servi le grand docteur du douzième siècle.

S'adressant au pape Eugène III, saint Bernard, dans le livre *de Consideratione*, l'exhorte à se servir, pour ramener à Dieu ceux qui l'entourent, du glaive spirituel ; mais en même temps il lui rappelle qu'il a le droit de disposer du glaive temporel. « Dracones, inquis, me mones pascere et scorpiones, non oves. Propter hoc, inquam, magis aggredere eos, sed verbo, non ferro. Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem semel jussus es reponere in vaginam ? Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic : *Converte gladium tuum in vaginam.* Tuus ergo et ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu, evaginandus. Alioquin, si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus apostolis : Ecce gladii duo hic, non respondisset Dominus : *Satis est*, sed nimis est. Uterque ergo Ecclesiæ et spiritalis scilicet gladius et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus : ille

d'être la fin supérieure de la cité céleste. A cette fin surnaturelle et absolue se trouve coordonnée la fin inférieure et toute relative qu'elles poursuivent directement. Tout dans l'ordre humain est moyen par rapport à l'ordre divin. Comme dans le monde toutes choses ont été faites pour le Christ qui en est le vrai roi, toutes choses aussi ont été faites en vue de l'Église, en laquelle vit et règne le Christ[1].

sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et jussum imperatoris. » — Lib. IV, c. III.

Saint Bernard revient sur cette même doctrine, en termes presque identiques, dans une lettre adressée en 1146, au même Pape, au sujet des secours à porter aux chrétiens d'Orient opprimés par les infidèles, qui s'étaient emparés de la ville d'Édesse : « Non est in causa tam genererali et tam gravi tepide agendum, sed ne timide quidem..... Intraverunt aquæ usque ad animam Christi, tacta est pupilla oculi ejus. Exserendus est nunc uterque gladius in passione Domini, Christo denuo patiente, ubi et altera vice passus est. Per quem autem nisi per vos ? Petri uterque est, alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus. Et quidem de quo minus videbatur, de ipso ad Petrum dictum est : *Converte gladium tuum in vaginam.* Ergo suus erat et ille, sed non sua manu utique educendus. » — *Epistola* CCLVI.

[1] « Potestas spiritualis summi Pontificis ad finem supernaturalem adjunctam quasi ex consequenti habet supremam et amplissimam potestatem jurisdictionis temporalis super omnes reges, et reliquos, qui sunt de Ecclesia; præcise tamen quantum postulat finis supernaturalis, ad quem spiritualis potestas ordinatur. » Molina, *de Justitia et Jure*, tract. II, disput. 29, conclus. 3.

Bellarmin, qui enseigne que l'Église n'agit qu'indirectement sur les choses temporelles, est, pour le fond, d'accord avec toute l'École. Considérant que la fin spirituelle est le bien suprême de l'homme, il dit : « Asserimus Pontificem, ut Pontificem, etsi non habeat ullam mere temporalem potestatem, tamen habere in ordine ad bonum spirituale summam potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium christianorum. » — *De Summo Pontifice*, lib. V, cap. VI.

Bellarmin dit encore : « Potestas civilis subjecta est potestati spi-

Nulle puissance, dans le monde chrétien, ne peut se soustraire à l'autorité de la puissance à qui Dieu a remis le gouvernement des âmes. En vertu des pouvoirs qu'elle a reçus de son divin fondateur, l'Église commande,

rituali, quando utraque pars est ejusdem reipublicæ christianæ; ergo potest princeps spiritualis imperare principibus temporalibus, in ordine ad bonum spirituale. Omnis enim superior imperare potest inferiori suo. » *Ibid.*, cap. VII.

Avant Molina et Bellarmin, le célèbre cardinal Cajetan avait, en ces termes, marqué le véritable caractère du pouvoir pontifical sur le temporel : « Objicitur octavo : quia nonnulli summi Pontifices inveniuntur definivisse se in temporalibus habere supremam potestatem, cæteri vero oppositum. Respondeo : Potestas Papæ directe est respectu spiritualium, ad supremum simpliciter finem humani generis : ideo suæ potestati duo conveniunt : primo quod non est directe respectu temporalium, secundo quod est respectu temporalium in ordine ad spiritualia; hoc enim habet ex eo quod ad supremum finem omnia ordinari debent, etiam temporalia, ab eo, procul dubio, cujus interest ad illum finem omnes dirigere, ut est Christi vicarius; primum autem ex natura suæ potestatis consequitur. Ex his autem sequitur quod utrumque vere potest determinari de Papa, et quod habet supremam potestatem in temporalibus, et quod non habet supremam potestatem in temporalibus, quoniam utrumque verum est ad sanum intellectum. Affirmatio namque est vera in ordine ad spiritualia, negatio vero est vera directe seu secundum seipsa temporalia. Unde nihil ex utraque decisione erroris accidit. » *De Comparatione authoritatis Papæ et concilii*, tract. II, cap. XIII.

Deux siècles après Cajetan, nous retrouvons la même doctrine dans un écrit d'un dominicain belge, où sont vivement réfutées les théories d'un gallican célèbre, de Natalis Alexander. Cet écrit a pour titre : *Summa totius doctrinæ de Pontificis authoritate et infallibilitate a nuperis cavillationibus Natalis Alexandri vindicata*, auctore P. F. Francisco Janssens Elinga — Brugis, 1690. — A la page 10, le savant théologien s'exprime comme suit : « Neque ex his consequitur, regiam potestatem supremam a nobis poni et non supremam, si videlicet indirecte a Romano Pontifice dependeat. Etsi enim intra ordinem naturalem suprema sit, nec aliquem in eo ordine præter authorem naturæ superiorem habeat; compatitur tamen, quod potestas regia, considerata in ordine ad supernaturalem

avertit, juge, réprimande et réprime, selon la loi divine, en vue de la fin surnaturelle qui est le but même de son institution. Les sociétés qui lui sont fidèles s'établissent, quant aux choses temporelles, par le fait même de leur

finem, suprema non sit, sed supernaturali potestati Romani Pontificis, tanquam vicarii Christi, indirecte subordinetur. »

Avant d'entamer la controverse avec son adversaire, le P. François Janssens expose en ces termes les principes de l'école qui a saint Thomas pour maître :

« Constans nec minus certa angelici doctoris, ac totius tam philosophicæ quam theologicæ scholæ doctrina est, quod cui committitur alicujus intenti finis executio, media etiam ad eum finem obtinendum necessaria, seu earum electio committatur. Quod profecto obtinet in mediis non solum directe, et quasi ex natura sua, ad aliquem finem tendentibus, et ab ipso fine elicitis, sed etiam in iis, quæ etsi non ejusdem ordinis cum fine sint, finis tamen ille superioris ordinis est, et sine eis tanquam imperatis obtineri vix aut nullatenus possit. Alioquin intentio finis præcepti efficax non esset si imperare non posset ea, a quibus in sui executione dependet.

« Porro, nemo sanæ fidei ambigat, B. PETRO apostolo, ac ejus successoribus, pro fine præfixum fuisse a CHRISTO Domino spirituale regimen totius Ecclesiæ, dum dixit Petro, et in ipso illius successoribus : PASCE OVES MEAS. Et iterum nemo est qui ambigat, finem illum, quia spiritualem, altioris esse ordinis, imo et supremi in monarchia Dei. Quod si ita sit, sicut inficiari nemo potest, liquet profecto, eisdem a Christo concessam, imo commissam fuisse electionem eorum mediorum, quæ fini congrua, vel necessaria fuerint. Hinc authoritas Sedis apostolicæ super reges et regna, non directa quidem, et quasi in reges et regna in omni rerum eventu Pontifices omne quod vellent possent ; sed indirecta, si videlicet in quibusdam amplexis rerum, et temporum circumstantiis, spirituale Ecclesiæ regimen sine exercitio potestatis spiritualis in eorum personas, regna vel bona temporalia subsistere vix aut nullatenus posset. Indubitatum enim esse debet, quod ad finem illum, etsi spiritualem, imo quia spiritualem, ac proinde superiorem, imperari possent temporalium bonorum media ; et porro si possint, etiam debeant, si id necessitas finis exegerit. Hanc certam angelici Doctoris doctrinam non satis attenderit Natalis Alexander, dum successoribus Petri indirectam potestatem in reges et regna non solum negavit, sed eam

fidélité, dans leur ordre naturel qui est l'ordre de la loi divine. Cherchant avant tout, par leur obéissance, le bien dans les choses de Dieu, elles trouvent par surcroît le bien dans les choses hnmaines. C'est par l'exercice de

contra Patrum doctrinam, ac contra ipsum verbum Dei, a Gregorio VII præsumptum fuisse, temerarie affirmare præsumpsit. Habent quidem reges in suos subditos supremam potestatem, nec ab alio quam a Deo dependentem; sed errant qui crediderint potestatem regiam a Deo immediate non dependere, si indirecte ab ejus vicario dependeat : cum vicarius, in eo in quo vicarius est, cum suo principali non ponat in numero, nec separari ab ipso debeat. Itaque potestati regiæ nihil derogatur, dum indirectæ potestati apostolicæ subjicitur, sed per hoc potius intra rectum ordinem continetur, dum videlicet temporalia spirituali fini, pro ejus inevitabili necessitate, subordinantur. » — Pp. 2 et 3.

On voit comment l'École conservait la vraie doctrine dans la seconde moitié du dix-septième siècle, au moment de la pleine ferveur gallicane. Les docteurs fidèles à la tradition ne cherchaient point, comme on l'a fait trop souvent depuis, à noyer les vrais principes dans la multitude des commentaires, afin de paraître moins désagréables aux gallicans et aux adorateurs de 89.

C'est de ce penchant pour des accommodements impossibles qu'est née la théorie du pouvoir directif; non le pouvoir directif tel que l'entend Suarès, dont la doctrine ne diffère point au fond de celle de Bellarmin, mais cette théorie du pouvoir directif qui renferme l'exercice de la puissance pontificale dans le domaine exclusif de la conscience, et refuse au Saint-Siége une autorité et des droits que l'Église lui a constamment reconnus. Ce système n'est qu'un expédient auquel les hommes du métier refusent le caractère d'opinion théologique. Dominique Soto, une des grandes lumières de l'École au seizième siècle, porte sur ce système un jugement sévère. Après avoir marqué en quel sens, et d'après quels principes, le Pape peut disposer, en vertu de son autorité apostolique, par un jugement coercitif, sur le temporel des princes, le grand théologien ajoute : « Ad horum tamen majorem claritatem, tum et firmitatem, adhibetur quinta eademque catholica conclusio, contra eorum hæresim, qui omnem abdicant Pontifici temporalem potestatem. Potestas quæcunque civilis eatenus est ecclesiasticæ subjecta in ordine ad spiritualia, ut Papa possit per suam spiritualem

son autorité, sur les princes et sur les peuples, que Rome a relevé l'Europe des ignominies du paganisme, et qu'elle l'a affranchie des brutalités de la barbarie.

Le plein exercice de la puissance spirituelle n'ôte aux

potestatem, quoties ratio fidei et religionis exegerit, non solum ecclesiasticarum censurarum fulminibus adversus reges agere, eosque cogere : verum et cunctos christianos principes temporalibus bonis privare et usque ad eorum depositionem procedere. Dixerim per suam potestatem spiritualem : quia potestas Pontificis, quatenus Pontifex est, non est mere temporalis, sed temporali utitur, ut spiritualis ministra. » — *In quartum sententiarum commentarii*, distinctio XXV, q. 2, a. 1.

Saint François de Sales reproduit la doctrine de toute l'École. Il semble qu'il ait parlé pour réfuter les complaisances théologiques des libéraux de notre âge, lorsqu'il dit : « Le Pape est le souverain Pasteur et Père des chrestiens, parce qu'il est le suprême vicaire de Jésus-Christ en terre ; partout il a l'ordinaire souveraine authorité sur tous les chrestiens, empereurs, roys, princes et autres qui en cette qualité lui doivent, non-seulement amour, honneur, révérence et respect, mais aussi aide, secours et assistance envers tous et contre tous ceux qui l'offensent, ou l'Église, en cette authorité spirituelle et en l'administration d'icelle : si que, comme par droit naturel, divin et humain, chacun peut employer ses forces et celles de ses alliés pour sa juste deffense contre l'inique et injuste aggresseur et offenseur ; aussi l'Église ou le Pape (car c'est tout un) peut employer ses forces et celles de l'Église, et celles des princes chrestiens, ses enfants spirituels, pour la juste deffense et conservation des droits de l'Église, contre tous ceux qui les voudraient violer et détruire.

« Et d'autant que les chrestiens, princes et autres ne sont pas alliés au Pape et à l'Église d'une simple alliance, mais d'une alliance la plus puissante en obligation, la plus excellente en dignité qui puisse être : comme le Pape et les autres Prélats de l'Église sont obligés de donner leur vie et subir la mort, pour donner la nourriture et la pasture spirituelle aux roys et aux royaumes chrestiens, aussi les roys et les royaumes sont tenus et redevables réciproquement de maintenir au péril de leur vie et Estats, le Pape et l'Église, leur Pasteur et Père spirituel.

« Grande et réciproque obligation entre le Pape et les Roys ; obli-

pouvoirs civils rien de ce qui est de leur domaine naturel. Ils gouvernent en vertu d'un droit que Dieu leur a donné en propre. La distinction des deux puissances subsiste, nonobstant la subordination naturelle de la puissance civile envers la puissance spirituelle. La puissance civile reste souveraine dans le cercle de légitimité que lui trace la loi de Dieu. Elle reste libre de disposer, en toute matière d'intérêt purement temporel, comme il lui plaît. L'Église, dans tous les temps et en toute circonstance, a manifesté la volonté de respecter la distinction des deux puissances. Elle a toujours rendu à César ce qui appartient à César, en même temps qu'elle a toujours refusé, même au prix de son sang, d'abandonner à César des droits qu'elle tient de Dieu et qu'elle exerce pour le salut du monde[1].

gation invariable, obligation qui s'étend jusques à la mort inclusivement, et obligation naturelle, divine, humaine, par laquelle le Pape et l'Église doivent leurs forces spirituelles aux Roys et aux royaumes, et les Roys leurs forces temporelles au Pape et à l'Église. Le Pape et l'Église sont aux Roys pour les nourrir, conserver et deffendre envers tous et contre tous spirituellement. Les Roys et les royaumes sont à l'Église et au Pape pour les nourrir, conserver et deffendre envers tous et contre tous temporellement, car les pères sont aux enfants, et les enfants sont aux pères. » *Œuvres complètes*, 2e édit., Vivès, t. IX, p. 449 et 450.

[1] « Per hæc demum clarescit : potestatem civilem non sic dependere ab spirituali, ut ab illa instituatur, suamque accipiat facultatem : ab illave possit, vel amoveri rex, vel cogi, vel corrigi, nisi quando a divinis legibus fineque spirituali rebellaret. Nam, etsi ambæ a Deo procedant, non tamen altera per alteram, sed modis variis : prior scilicet a Deo immediate, posterior vero mediante lege naturæ, per civilem rempublicam. Hæc ergo non animadverterunt qui aiunt rempublicam civilem ab spirituali, scilicet a summo Pontifice, facultatem suam mendicare. » — Soto, *de Justitia et Jure*, lib. IV, quæst. IV, art. 1.

De nos jours encore, l'illustre ministre de Pie IX, Son Ém. le cardinal Antonelli, s'est expliqué sur cette matière avec une netteté qui écarte toute ombre de doute : « L'Église a reçu de Dieu la sublime mission de conduire les hommes, soit individuellement, soit réunis en société, à une fin surnaturelle. Elle a donc, par là même, le pouvoir et le devoir de juger de la moralité et de la justice de tous les actes, soit intérieurs, soit extérieurs, dans leur rapport avec les lois naturelles et divines. Or, comme toute action, qu'elle soit ordonnée par un pouvoir suprême ou qu'elle émane de la liberté de l'individu, ne peut être exempte de ce caractère de moralité et de justice, ainsi advient-il que le jugement de l'Église, bien qu'il porte directement sur la moralité des actes, s'étende indirectement sur les choses auxquelles cette moralité vient se joindre. Mais ce n'est pas là s'immiscer directement dans les affaires politiques, qui, d'après l'ordre établi de Dieu, et d'après l'enseignement de l'Église elle-même, sont du ressort du pouvoir temporel, sans dépendance aucune d'une autre autorité[1]. »

L'Église définit et limite, de sa seule autorité, par le don d'infaillibilité qu'elle a reçu de Dieu, le pouvoir souverain qu'elle exerce dans le monde. Tous les actes de l'homme, dans leur rapport avec la loi divine, naturelle ou positive, tombent sous sa juridiction. Vis-à-vis de Dieu, nous sommes libres d'agir seulement lorsque l'Église nous a fait connaître que nos actes sont conformes à la loi de Dieu, ou que, du moins, ils ne sont pas en contradiction avec cette loi.

[1] Dépêche du 19 mars 1870, en réponse à un *Memorandum* de M. Daru.

Quand il ne s'agit que de la vie privée, tout le monde convient de ces principes ; pour la vie publique, il y a des objections, du côté des gallicans et des libéraux.

Mais, de deux choses l'une : ou il n'y a point de questions de conscience dans la vie publique, ou bien les actes des pouvoirs publics sont, comme tous les actes qui procèdent de la volonté humaine, soumis au jugement de Dieu, et par conséquent au jugement de l'Église, à qui Dieu a délégué son autorité. Or, prétendre qu'il n'y a point de questions de conscience dans la vie publique, ce serait dire que la morale n'a rien à voir dans la politique. Ici les plus déterminés hésitent. Quand on repousse cette énormité, il faut admettre, avec tous les théologiens catholiques, que l'Église a juridiction spirituelle sur les faits de la vie publique comme sur les faits de la vie privée.

La souveraineté politique n'est point, comme certains le voudraient, le droit de tout faire. La liberté, dans le chef des pouvoirs qui gouvernent la société temporelle, est soumise aux lois générales qui régissent toute liberté humaine. Or, nous l'avons dit plus haut, il n'est pas de l'essence de la liberté d'être indéterminée entre le bien et le mal. La faculté de mal faire est une imperfection de la liberté. Pour se tenir dans la vérité et dans la perfection de sa liberté, il faut que l'homme soumette sa volonté à la volonté souveraine de Dieu, qu'il impose à sa liberté le joug divin. L'homme, dans la vie publique, n'échappe pas à la nécessité du sacrifice : ici, comme dans la vie privée, c'est en renonçant à la folle prétention de se faire à lui-même sa loi, et de ne suivre en

toutes choses que son caprice, qu'il s'assure la vraie liberté, la liberté dans l'ordre.

Le bien de la société, même dans les choses temporelles, a toujours pour condition première l'observation des règles de la loi morale. Or cette loi, c'est Dieu, par l'Église, qui la donne en sa perfection. On peut donc affirmer en toute justesse que la prospérité d'une société, sa grandeur, sa puissance, seront en proportion de sa fidélité à pratiquer la loi de l'Église. Toute société qui l'accomplira recevra au centuple, dans l'ordre temporel, le prix de son obéissance et de son sacrifice.

Cette loi, dans laquelle le libéralisme ne voit qu'une servitude et un obstacle au bien social, est en réalité une loi de conservation sociale, de saine liberté et de véritable progrès.

Lorsqu'un peuple se tient enfermé dans le cercle de la morale divine, il est assuré de ne rien faire qui ne soit en parfaite harmonie avec l'intérêt premier et l'ordre supérieur de la vie sociale. Sa fidélité à Dieu lui donne la force morale, source de tout vrai bien et de toute vraie grandeur.

Pour échapper à cette subordination de l'ordre politique vis-à-vis de l'ordre spirituel, on a essayé de distinguer en l'homme deux consciences : l'une, celle du chrétien, qui s'inclinerait respectueusement sous les décisions souveraines de l'Église ; l'autre, celle du citoyen, qui ne relèverait que de la raison individuelle, qui n'aurait à compter qu'avec les lois de l'État et l'opinion publique. Étrange erreur, qui brise l'unité de la vie humaine, en y introduisant une perpétuelle et inexplicable contradiction !

Ceux qui de nos jours ont défendu avec une ténacité de sectaire cette aberration philosophique et sociale, oublient que le chrétien n'est jamais libre d'agir à son gré, même dans les choses temporelles, qu'à la condition de n'enfreindre, en quoi que ce soit, ni la loi de Dieu ni les injonctions de son Église. Si l'autorité spirituelle me dit que l'acte que je veux poser dans la vie politique n'intéresse pas ma conscience de chrétien, je serai libre de faire ce qui me plaira ; si non, non.

Ces théories, que désavouent également le bon sens et l'enseignement catholique, ne sont pas, comme quelques-uns aiment à le croire, une invention de notre temps, plus tolérant et plus dégagé de passions étroites que ne l'étaient nos vieilles sociétés catholiques. Sans remonter plus haut, nous les trouvons, sous une forme un peu différente, mais les mêmes au fond, chez un écrivain que les catholiques n'ont pas coutume de citer comme une autorité en fait de morale, chez Machiavel. Voici comment s'exprime cet initiateur de la politique utilitaire des temps modernes ; « Jamais un esprit sage ne condamnera un grand homme d'avoir usé d'un moyen hors des règles ordinaires, en vue d'organiser une monarchie ou de fonder une république. Si le fait l'accuse, le résultat l'excusera. Lorsque le résultat sera bon, il sera toujours excusé. Romulus est de ceux qui méritent d'être absous, pour s'être débarrassé de son compagnon (Titus Tatius) et de son frère, parce que ce qu'il fit, il le fit, non par ambition, mais pour le bien commun.... Si un homme veut faire profession d'être bon au milieu d'une multitude d'hommes qui ne le sont pas, il faut qu'il périsse. Donc un prince qui veut se maintenir doit appren-

dre à n'être pas toujours bon; il faut qu'il puisse l'être ou ne l'être pas, suivant les circonstances[1]. »

En thèse générale, Machiavel se garde bien de nier les lois de la morale ; il se contente d'affirmer qu'elles ne s'appliquent pas à la vie publique, comme elles s'appliquent à la vie privée. Il distingue entre le citoyen et l'honnête homme, comme les catholiques qui se disent libéraux distinguent entre le citoyen et le chrétien.

Si la distinction que fait le libéralisme supprime dans l'homme politique le chrétien, elle laisse du moins subsister l'honnête homme. Elle est, au premier abord, moins choquante que la doctrine éhontée de Machiavel, mais elle n'est ni plus fondée en raison ni moins dangereuse. Les sociétés vont aux abîmes quand elles rejettent les lois de l'Église, tout comme elles y vont lorsqu'elles rejettent les lois de la morale naturelle. Le chemin peut être un peu plus long, mais il n'est pas moins sûr. Les catholiques libéraux auront beau s'en défendre, il faudra qu'ils acceptent, parmi leurs ancêtres, le célèbre publiciste florentin.

Si l'on va au fond des choses, on trouvera que le libéralisme catholique, qui prend son point de départ dans le gallicanisme, va forcément aboutir au naturalisme politique. Il a emprunté au gallicanisme l'idée de l'émancipation du pouvoir temporel vis-à-vis du pouvoir spirituel, celui-ci n'ayant, d'après la déclaration de 1682, aucun pouvoir même indirect sur les souverainetés temporelles. Mais, si le pouvoir spirituel n'a sur les choses temporelles aucun droit, c'est que Dieu lui-même n'en a

[1] *Discours sur Tite Live*, liv. I, ch. IX. — *Le Prince*, ch. XV.

aucun : car le pouvoir spirituel est dans le monde le représentant de Dieu et le ministre de son autorité. C'est par lui que Dieu parle aux hommes et leur signifie ses volontés.

Si l'on prétend ordonner la vie publique hors de toute autorité de Dieu, sur quelle base l'établira-t-on? où sera la raison de ses institutions? d'où tireront-elles leur principe et leur force? Il ne restera d'autre parti que de faire appel à la puissance naturelle de la raison humaine.

Quand une société chrétienne repousse l'autorité de l'Église, c'est Dieu même qu'elle repousse. Dieu étant écarté, il n'y a plus que l'homme. Alors, pour rester dans la rigoureuse logique, c'est de la raison humaine qu'il faudra faire dériver l'ordre positif des lois et des libertés publiques, sous l'autorité duquel se développeront en paix tous les intérêts qui composent la vie humaine. L'homme régnera donc seul dans le monde. Dieu ne s'y montrera et n'y prendra sa place que sous la protection du droit humain.

On aura beau dire qu'on reconnaît Dieu et les principes généraux de sa loi ; qu'on admet, par exemple, comme règle de toutes les lois, la loi fondamentale du Décalogue : cette loi sera toujours sous l'autorité de l'homme, parce que ce sera en vertu de son bon vouloir qu'elle formera la base de la législation sociale ; que ce sera lui qui en donnera l'interprétation, qui en fixera la portée, qui décidera dans quelle mesure la société entend s'y conformer. Ce sera donc toujours l'homme qui dira le dernier mot de l'ordre social, et fixera souverainement les droits de Dieu dans cet ordre ; ce sera la raison humaine qui commandera, et non la loi divine.

Cette tentative de l'homme pour concilier sa souveraineté propre avec la souveraineté de Dieu, c'est tout le fond du protestantisme. Le libéralisme est né de la révolte de Luther. Le libéralisme catholique est l'expression la plus subtile de ce qui fait l'essence du protestantisme croyant.

Sans le vouloir, ceux qui professent ces doctrines se font les complices de la Révolution, dont l'œuvre essentielle est de chasser Dieu du monde et de mettre à sa place la raison. Le libéralisme catholique est une des formes les plus raffinées du naturalisme politique ; c'est un dernier refuge que la Révolution pure, de plus en plus discréditée par l'évidence de ses méfaits, s'est habilement ménagé dans la conscience des honnêtes gens.

Et ne voudrait-on pas nous faire croire que cette apostasie des sociétés chrétiennes est un progrès réservé à notre âge? qu'elle fait honneur à nos sociétés, plus capables aujourd'hui de se régir elles-mêmes, grâce aux forces accrues et développées de leur raison ?

La sécularisation de la société est un des mots d'ordre de la Révolution. C'est un de ceux qui offrent le plus de danger, par le vague de l'idée et par l'équivoque à laquelle ils prêtent. C'est un de ces rêves humanitaires dont se bercent les sociétés à qui la puissance extérieure de la civilisation fait oublier que la source de tous leurs progrès est leur fidélité aux commandements divins.

La puissance civile aura toujours, en tout état de société, des devoirs à remplir envers la puissance spirituelle. Il faut avant tout qu'elle fasse respecter l'Église, en faisant respecter la vérité que l'Église a mission de garder et de définir. L'erreur ne peut avoir dans la société aucun droit, tandis que la vérité les a tous. C'est

de la vérité que vivent les sociétés, c'est de l'erreur qu'elles meurent. La tolérance envers l'erreur peut être, en une certaine mesure, une nécessité de circonstance; elle ne peut jamais être une nécessité de droit. Suivant la pensée de saint Thomas d'Aquin, « les souverains tolèrent avec raison quelque mal, de crainte de mettre obstacle à un bien ou de causer un plus grand mal[1]. »

Reconnaître à l'erreur et à la vérité les mêmes droits, comme le voudrait le libéralisme, ne se peut faire sans violenter la nature même des choses. Si l'on croit, avec l'école de Hégel, que l'erreur a une fonction à remplir dans le monde, qu'elle est nécessaire à l'évolution de l'idée et au progrès qui en est la suite, il sera tout naturel qu'on la respecte à l'égal de la vérité et qu'on lui attribue les mêmes droits. Mais, pour en arriver là, il faut avoir rompu avec le bon sens, en effaçant de la logique le principe de contradiction. Il est tout simple qu'alors on ne songe plus à faire respecter la vérité, vu qu'il n'y en a plus. Si, au contraire, on croit qu'il y a une vérité, qu'elle réside en Dieu, que l'erreur est directement ou indirectement la négation de Dieu, de l'ordre qu'il a établi dans sa création, de la loi qu'il lui a donnée, alors il n'y a vis-à-vis de l'erreur qu'un parti à prendre : il faut lui refuser le droit d'envahir les esprits; il faut, par la répression, mettre obstacle à ce qu'elle corrompe la société; empêcher qu'elle l'affaiblisse et la désorganise, en la détournant du bien, qui est la pratique du vrai, et en la poussant à la transgression des lois sur lesquelles repose tout l'ordre de la vie.

[1] *Summa theol.*, 2ª 2æ, q. x, art. 11.

Il y a en ceci, pour la société et pour le pouvoir, un double devoir : d'abord un devoir envers Dieu, qui veut que la fin qu'il a assignée aux sociétés soit réalisée, et que l'ordre qui conduit à cette fin soit respecté ; il y a ensuite un devoir de conservation de la société envers elle-même. Ces devoirs, toute société est tenue de les remplir, par le ministère de ceux qui la gouvernent, suivant la mesure de ce que permettent les défaillances de la nature humaine, les résistances des passions et l'imperfection des institutions. Des raisons d'impossibilité peuvent seules en dispenser les pouvoirs publics. L'Église en juge, avec cet esprit de conciliation et de condescendance que rencontrent en elle tous les pouvoirs sincèrement dévoués au bien des hommes.

L'Église, qui nous donne la vérité et le salut, a droit en ce monde à la pleine et entière liberté. Donc le premier devoir de la puissance publique en toute société, qu'elle soit chrétienne ou non, est de défendre l'Église contre tout ce qui ferait obstacle à l'accomplissement de sa mission divine[1].

[1] Dans les siècles chrétiens, le devoir d'assistance de l'État envers l'Église était reconnu par les légistes aussi bien que par les canonistes. Philippe de Beaumanoir en parle en ces termes : « Deus espées sunt, par les queles toz li pueples doit estre governés espirituelement et temporelment, car l'une des espées doit estre espirituel et l'autre temporel. L'espirituel doit estre baillié à sainte Église, et le temporel as princes de terre.... Quant une espée a mestier de l'autre, eles s'entredoivent aider, sauf ce que l'espée espirituel ne se doit entremettre de nule justice temporel, dont nus puist perdre vie ne membre : mais espécialment l'espée temporel doit toz jors estre apareillié por garder et deffendre sainte Église toutes les fois que mestiers est. » — *Coutumes du Beauvoisis*, ch. XLVI, 11 et 12.

Cette comparaison des deux glaives se retrouve souvent chez les théologiens et les légistes du moyen âge. Bien avant que Boniface VIII

Il ne s'agit pas ici d'une liberté abstraite, mais d'une liberté réelle, d'une liberté de fait, avec ses conditions naturelles d'action et d'application. L'Église prétend à cette liberté en vertu d'un droit naturel et divin qu'elle seule définit : « L'Église est une vraie et parfaite, société pleinement libre. Elle jouit des droits propres et constants que lui a conférés son divin fondateur. Il n'appartient pas au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église et les limites dans lesquelles elle peut les exercer[1]. »

Les pouvoirs publics qui gouvernent les peuples chrétiens doivent plus encore à l'Église : il faut qu'ils lui accordent un concours positif. Il faut, non-seulement qu'ils lui garantissent sa liberté d'action, mais de plus qu'ils concourent à son action par une assistance directe et une coopération effective.

Cette assistance n'ayant d'autre but que d'assurer la pleine efficacité du ministère sacerdotal, il est clair qu'on ne peut y mettre aucune condition qui constituerait une entrave à la liberté de ce ministère; autrement il y aurait contradiction des moyens à la fin. Quelle autorité aurait un pouvoir qui parle au nom de Dieu, si l'homme prétendait s'interposer entre lui et les consciences qui lui obéissent?

la consacrât dans la célèbre bulle *Unam sanctam*, saint Bernard l'employait, comme nous l'avons rapporté plus haut, dans des termes qui donnent à la doctrine toute sa portée. Il ne sera pas inutile de rapprocher le texte du docteur de l'Église de celui du légiste : « Uterque ergo Ecclesiæ, et spiritalis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus : ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris. » — *De Consideratione*, lib. IV, § 7.

[1] *Syllabus*, 19e proposition.

Quand les gouvernements prêtent assistance à l'Eglise, ils s'acquittent d'un devoir qui découle de la raison même de leur institution, aussi bien que le devoir de garantir l'ordre général de la société, de protéger tous et chacun de ses membres, et de travailler en toutes choses au perfectionnement de la communauté. Les pouvoirs publics sont les ministres de Dieu pour le bien. Or le bien suprême des peuples, c'est la vie spirituelle en Jésus-Christ, qui est leur chef, et qui leur donne par sa grâce toute force et toute prospérité.

Le devoir des pouvoirs temporels est, en cette matière, essentiel et principal. Pour le contester, il faudrait dire qu'il est dans la vie humaine des choses qui échappent au souverain domaine de Dieu; qu'il est des biens que l'homme peut poursuivre pour eux-mêmes, sans les rapporter à la fin véritable et suprême en vue de laquelle il a reçu l'être. Il faudrait alors admettre un ordre naturel, subsistant par lui-même, que rien ne rattacherait à l'ordre surnaturel, et où l'homme trouverait la raison et la fin de son existence terrestre. Mais qui ne voit que c'est ici l'erreur libérale en son essence?

Dieu a voulu que l'ordre naturel fût comme le marchepied offert à l'homme pour monter jusqu'à l'ordre surnaturel. Dès lors il est évident que les choses du temps ont une relation essentielle avec celles de l'éternité, et que le devoir premier des pouvoirs qui les régissent est de les faire servir à la fin à laquelle Dieu les a coordonnées. Tel est le sens des paroles que le pape saint Léon adressait à l'empereur Léon : « Vous ne devez pas hésiter à reconnaître que la puissance royale vous a été donnée, non pas seulement pour le gouvernement du

monde, mais surtout pour la protection de l'Église[1]. »

En prêtant assistance à l'Église pour l'accomplissement de sa mission divine, l'État rend bien plus facile la tâche que lui-même a à remplir dans les choses temporelles. Autorité, liberté, droiture des volontés, élévation des esprits, rectitude des intelligences, tous ces dons qui font les grandes civilisations, c'est au sein de l'Église que les peuples en trouvent la plénitude. Tout ce que l'État fait pour l'Église, il le fait pour lui-même. Le corps sert l'âme et c'est par elle qu'il vit.

La supériorité de l'Église à l'égard de l'État, le devoir d'assistance imposé au pouvoir temporel envers le pouvoir spirituel, se trouvent mis, pour les catholiques, au-dessus de toute contestation, par la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII. La passion libérale s'est donné carrière sur ce document célèbre. Quoi qu'on ait dit et quoi qu'on puisse dire, la bulle *Unam sanctam* est une de ces décisions souveraines du Pontife infaillible, auxquelles les catholiques sont tenus de se soumettre, en les prenant dans leur sens naturel et sans en réduire la portée. En voici les termes[2] :

[1] Ep. 125.

[2] « Ecclesiæ unius et unicæ unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus, Petrique successor, dicente Domino ipsi Petro : Pasce oves meas, inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas, per quod commisisse sibi intelligitur universas. Sive ergo Græci sive alii se dicant Petro ejusque successoribus non esse commissos, fateantur necesse se de ovibus Christi non esse : dicente Domino in Joanne, unum ovile et unicum esse Pastorem. In hac ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus apostolis : Ecce gladii duo hic : in Ecclesia scilicet, cum apostoli loquerentur, non respondit Dominus nimis esse, sed satis.

« L'Église une et unique n'est qu'un seul corps, ayant non pas deux chefs, chose qui serait monstrueuse, mais un seul chef, savoir : le Christ, et Pierre le vicaire de Jésus-Christ, ainsi que le successeur de Pierre, le Sei-

Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis : Converte gladium tuum in vaginam. Uterque ergo est in potestate Ecclesiæ, spiritalis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus : ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spiritali subjici potestati. Nam, cum dicat Apostolus : Non est potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt : non autem ordinatæ essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum Beatum Dionysium, lex divinitatis est, infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia æque ac immediate, sed infima per media, et inferiora per superiora ad ordinem reducuntur. Spiritalem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet præcellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritalia temporalia antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione, et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur. Nam Veritate testante, spiritalis potestas terrenam potestatem instituere habet, et judicare si bona non fuerit : sic de Ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiæ : Ecce constitui te hodie super gentes et regna : et cætera, quæ sequuntur. Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali : sed si deviat spiritalis minor, a suo superiori. Si vero suprema, a solo Deo, non ab hominibus poterit judicari : testante Apostolo : Spiritalis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur. Est autem hæc auctoritas (etsi data sit homini, et exerceatur per hominem) non humana, sed potius divina, ore divino Petro data, sibique suisque successoribus in ipso quem confessus fuit petra, firmata : dicente Domino ipsi Petro : Quodcumque ligaveris, etc. Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinatæ resistit, Dei ordinationi resistit ; nisi duo, sicut Manichæus, fingat esse principia, quod falsum et hæreticum judicamus : quia, testante Mose, non in principiis, sed in principio cœlum Deus creavit et terram. Porro, subesse Romano Pontifici, omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus, omnino esse de necessitate salutis. »

gneur ayant dit à Pierre lui-même : *Pais mes brebis*, en général, ce qui montre qu'il les lui a confiées toutes sans exception. Si donc les Grecs, et d'autres encore, disent qu'ils n'ont point été confiés à Pierre et à ses successeurs, il faut qu'ils avouent qu'ils ne sont point les brebis de Jésus-Christ, puisque le Seigneur a dit, selon saint Jean : qu'il n'y a qu'un seul troupeau et un seul pasteur.

« Que Pierre ait en sa puissance les deux glaives, l'un spirituel et l'autre temporel, c'est ce que l'Évangile nous apprend; car les apôtres ayant dit : Voici deux glaives ici, c'est-à-dire dans l'Église, puisque c'étaient les apôtres qui parlaient, le Seigneur ne leur répondit pas : C'est trop; mais il leur dit : C'est assez. Assurément, celui qui nie que le glaive temporel soit en la puissance de Pierre, méconnaît cette parole du Sauveur : Remets ton glaive dans le fourreau.

« Le glaive spirituel et le glaive matériel sont donc l'un et l'autre en la puissance de l'Église; mais le second doit être employé pour l'Église et le premier par l'Église. Celui-ci est dans la main du prêtre, celui-là dans la main des rois et des soldats, mais sous la direction et la dépendance du prêtre. L'un de ces glaives doit être subordonné à l'autre, et l'autorité temporelle doit être soumise au pouvoir spirituel.

« En effet, suivant l'Apôtre, toute puissance vient de Dieu, et celles qui existent sont ordonnées de Dieu. Or elles ne seraient pas ordonnées si l'un des deux glaives n'était soumis à l'autre, et, comme inférieur, ramené par lui à l'exécution de la volonté souveraine. Car, suivant saint Denis, c'est une loi de la divinité que ce qui

est infime soit coordonné par des intermédiaires à ce qui est au-dessus de tout. Ainsi, en vertu des lois de l'univers, toutes choses ne sont pas ramenées à l'ordre immédiatement et de la même manière ; mais les choses basses par les choses moyennes, ce qui est inférieur par ce qui est supérieur.

« Or la puissance spirituelle surpasse en noblesse et en dignité toute puissance terrestre, et nous devons tenir cela pour aussi certain qu'il est clair que les choses spirituelles sont au-dessus des temporelles. C'est ce que fait voir aussi non moins clairement l'oblation, la bénédiction et la sanctification des dîmes, l'institution de la puissance et les conditions générales du gouvernement des choses.

« En effet, d'après le témoignage de la vérité même, il appartient à la puissance spirituelle d'instituer la puissance terrestre, et de la juger si elle n'est pas bonne. Ainsi se vérifie l'oracle de Jérémie touchant l'Église et la puissance ecclésiastique : Voilà que je t'ai établi sur les nations et sur les royaumes, et le reste comme il suit.

« Si donc la puissance terrestre dévie, elle sera jugée par la puissance spirituelle. Si la puissance spirituelle d'un ordre inférieur dévie, elle sera jugée par celle qui lui est supérieure. Si c'est la puissance suprême, ce n'est pas l'homme qui peut la juger, mais Dieu seul ; suivant la parole de l'Apôtre : L'homme spirituel juge toutes choses et n'est jugé lui-même par personne.

« Or cette puissance, bien qu'elle ait été donnée à l'homme et qu'elle soit exercée par l'homme, est, non pas humaine, mais divine. Pierre l'a reçue de la bouche divine elle-même, et Celui qu'il confessa l'a rendue,

pour lui et ses successeurs, inébranlable comme la pierre. Car le Seigneur lui a dit : Tout ce que tu lieras, etc. Donc quiconque résiste à cette puissance ainsi ordonnée de Dieu, résiste à l'ordre même de Dieu ; à moins que, comme les manichéens, il n'imagine deux principes, ce que nous jugeons être une erreur : car, suivant le témoignage de Moïse, c'est dans le principe, et non dans les principes, que Dieu créa le ciel et la terre.

« Ainsi toute créature humaine doit être soumise au Pontife romain ; et nous déclarons, affirmons, définissons et prononçons que cette soumission est absolument de nécessité de salut. »

Telle est la vérité. Dieu nous garde de la taire ou de la trahir en l'atténuant ! Le monde reviendra-t-il à la parole pontificale, ou bien s'obstinera-t-il à la renier, jusqu'à ce que ses révoltes l'aient conduit à l'erreur totale et au désordre irremédiable ? Nul parmi les hommes ne le sait. Mais ce que nous tous catholiques nous devons savoir, c'est que notre devoir est de rappeler, sans nous lasser, ces vérités de salut social. A l'Église, qui a reçu d'en haut la grâce du gouvernement providentiel, et à elle seule il appartient de décider de la mesure et du moment, pour l'application de la doctrine. Lorsqu'elle commandera, notre obéissance, avec l'aide de Dieu, sera prompte et entière.

CHAPITRE V

LA HIÉRARCHIE

Un des vieux maîtres du droit français, Guy Coquille, nous dit de quelle nécessité est la hiérarchie et quel en doit être le caractère : « La principale et plus nécessaire fonction du chrétien est l'amitié, qui est la vraie marque que Notre-Seigneur Jésus-Christ a établie, disant à ses apôtres que chacun les reconnaîtrait être ses disciples, s'ils avaient dilection l'un envers l'autre. Comme ce monde se trouve composé selon la variété des affaires d'icelui, et infirmité des hommes, il est besoin qu'il y ait des degrés en amitié, envers les uns pour aimer simplement comme de pareil à pareil ; envers les autres pour aimer, honorer et obéir, comme de moindre à plus grand, de sujet à supérieur ; envers les autres pour aimer et être protecteur, comme de supérieur envers son sujet. Aussi il a été besoin qu'il y eût des degrés de supériorité et commandement ; et après avoir monté tous ces degrés, il est besoin que tout vienne aboutir et finir à un seul but, qui soit le supérieur de tous[1]. »

[1] *Mémoire pour la réformation de l'État ecclésiastique.*

Toute vie sociale est établie sur le principe de la hiérarchie.

Il y a une hiérarchie politique, c'est-à-dire un ordre de commandement et d'obéissance dans la vie publique, auquel répond un ordre de pouvoirs tellement distribués, que, par l'action du souverain jusqu'au dernier des administrés, l'autorité soit partout obéie, le droit respecté et la liberté garantie.

Il y a aussi une hiérarchie sociale, c'est-à-dire un ordre d'influence, d'impulsion et de direction dans les choses de la vie privée, par lequel l'unité se maintient au milieu des expansions diverses de l'activité humaine, et par lequel est assurée la distribution régulière des forces et des fonctions dans le corps social. La famille a sa hiérarchie, instituée de Dieu même; la science a ses maîtres; l'agriculture, l'industrie, le commerce, ont leur organisation et leur gouvernement. Partout il y a des chefs, des guides, des hommes qui commandent, soit par le droit, soit par l'influence, et d'autres hommes qui reçoivent l'impulsion, qui suivent et qui obéissent.

Toute la création morale et matérielle manifeste un dessein d'ordre hiérarchique : c'est un fait que toutes les utopies du monde ne pourront jamais snpprimer. L'ordre hiérarchique est, en toute réunion d'hommes, l'ordre même de la vie; c'est l'ordre de la liberté aussi bien que l'ordre du pouvoir.

La hiérarchie politique doit avoir pour base la hiérarchie sociale et en reproduire les traits, sans quoi elle serait factice et fragile, comme tout ce qui ne vient pas de la nature. C'est la constitution sociale d'un peuple qui donne la forme à ses libertés. On ne conçoit pas plus la

liberté sans la hiérarchie, qu'on ne la conçoit sans l'autorité chargée de lui imposer l'observation de la loi. Les libertés féodales répondent à l'ordre hiérarchique de la féodalité; les libertés bourgeoises, à un ordre hiérarchique dans lequel un élément nouveau s'est fait sa place, au milieu des forces sociales jusque-là exclusivement dominantes. Aujourd'hui, dans la grande transformation politique des temps modernes, les libertés populaires cherchent leur voie. N'est-il pas vrai que les agitations politiques de notre temps viennent en grande partie de ce que la société, ayant rompu avec sa hiérarchie traditionnelle, est impuissante à trouver, par le seul travail de la raison, la constitution hiérarchique qui répond aux libertés plus étendues qu'elle possède? Quand la démocratie contemporaine prétend tout fonder sur la liberté souveraine de l'individu et sur le droit inaliénable qui en dérive, elle attaque la hiérarchie dans les principes mêmes qui lui donnent sa raison d'être et son autorité. Par là elle rend la liberté aussi impossible que l'ordre.

Tout ce que nous avons dit du pouvoir et des principes qui doivent dirigor sa conduite, peut se dire de la hiérarchie, qui n'est autre chose que le pouvoir à tous ses degrés et en tous ses organes. Depuis le souverain jusqu'à la dernière des autorités qui parlent en son nom, il faut que la hiérarchie serve la société; et, en remontant toute la chaîne, depuis le dernier des administrés jusqu'au souverain, il faut que tous obéissent à ceux qui ne leur commandent que pour les servir. Il faut que le commandement et l'obéissance s'inspirent, non-seulement du droit et de la justice, mais encore de cet esprit de dilection et d'amour dont parle si bien Guy Coquille. Il faut que la

charité et l'abnégation soient partout dans les relations sociales. Le commandement égoïste est dur et souvent injuste; l'obéissance orgueilleuse, toujours contrainte et révoltée, ne peut donner aucune sûreté.

La vertu chrétienne communique à l'obéissance la dignité qui provient de l'abnégation et du sacrifice de soi-même, et elle ôte à la subordination toute amertume. On obéit librement et allègrement lorsqu'on se soumet à l'homme pour l'amour de Dieu. L'homme qui croit en Dieu se grandit par son obéissance, autant que l'homme qui ne croit qu'en lui-même se rapetisse par les prétentions étroites de sa raison émancipée. Là où règne l'esprit chrétien, on ne met la dignité vraie, la dignité essentielle de l'homme, ni dans l'élévation de la fonction ni dans le rang social. Elle est toute dans la vertu et dans la grandeur des sacrifices que fait la vertu. Cette dignité, l'homme le plus abaissé quant aux choses extérieures la sent, et elle le détermine aisément à prendre en patience son infériorité sociale. Le chrétien est heureux de son obéissance, comme d'autres sont heureux de leur domination.

Constituer une hiérarchie n'est pas l'œuvre d'un jour. L'homme n'est pas le maître, en pareille matière, de faire quand il lui plaît tout ce qu'il lui plaît. Pense-t-on qu'une hiérarchie véritable puisse s'établir sur des bases purement rationnelles? pense-t-on que l'obéissance s'obtienne par la seule vertu d'un droit abstrait? Le respect est affaire de sentiment et d'habitude autant que de raison. L'homme ne respecte que ce qui est ancien. La hiérarchie est l'œuvre du temps.

Un peuple qui ne reconnaîtrait dans la vie publique

aucune supériorité traditionnelle, n'aurait jamais qu'un ordre incomplet et précaire. Si les lois civiles et la vie privée ont retenu, malgré le droit public, une certaine fixité, les mœurs pourront atténuer le vice des institutions, mais non le corriger. Quand une société a eu le malheur de rompre avec son ordre ancien, elle n'a d'autre moyen, pour échapper à la dissolution dont elle est menacée, que de consacrer par ses institutions ce qui a déjà pris racine dans le régime nouveau, et de ressaisir tout ce qui subsiste encore du régime ancien. Œuvre toujours difficile, possible seulement par la soumission de tous à une doctrine qui dispose les âmes au respect, et rend facile l'obéissance par l'esprit de sacrifice.

Toute hiérarchie suppose l'inégalité de fonctions, mais non l'inégalité de droits. La plus parfaite sera celle qui, tout en assurant la subordination indispensable à l'unité et à la paix de la vie sociale, laissera à tous les membres de la société la même liberté et la même capacité de parvenir, par leurs efforts, à tout ce que les hommes recherchent et ambitionnent légitimement. La vraie égalité n'exige pas que tous soient au même rang, aient le même pouvoir, la même influence, la même autorité; elle exige seulement que tous soient également assurés des droits qui garantissent la pleine liberté du devoir, le développement de toutes les aptitudes et la tranquille possession des fruits du travail.

Cette égalité quant aux choses essentielles de la vie, le christianisme la donne sous les constitutions hiérarchiques les plus diverses. Au temps de la féodalité, elle existait bien plus que le grand nombre ne l'imagine. Alors que régnait encore la servitude, legs douloureux du pa-

ganisme, tous les efforts de l'Église tendaient à faire respecter dans les hommes des derniers rangs l'entière dignité du chrétien. La hiérarchie féodale, avec ses liens étroits et héréditaires, reconnaissait à la masse des travailleurs des droits que jamais jusque-là on ne leur avait accordés. Le principe du devoir, imposé à tous sans distinction à l'égard de Dieu, conduit à l'idée du droit pour tous. Malgré des abus trop réels et trop fréquents, la tendance dominante et constante de la société féodale est vers la liberté et l'égalité chrétiennes. Mais l'évolution qui y conduit est lente, réfléchie, persévérante; elle n'a rien des audaces radicales du progrès révolutionnaire. Tout en modifiant les formes de la hiérarchie, elle en respecte toujours le principe traditionnel.

Quelle différence avec les sociétés où l'homme règne seul! Là, c'est l'inégalité qui est de droit. Quand il n'y a au monde rien de supérieur à la société, quand tout pouvoir vient de la puissance humaine, il est tout simple que certains hommes, certaines classes ou certaines races d'hommes, se trouvant, par leurs facultés natives, supérieurs au reste du genre humain, on leur reconnaisse une autorité qui en fait les maîtres et en quelque manière les possesseurs de la société. On a vu comment Aristote trouve toute naturelle cette application du droit souverain de la raison[1].

Pour les rationalistes qui pratiquent la logique, la sujétion qui résulte de l'infériorité de raison du grand nombre ne porte pas seulement ses conséquences dans

[1] Voir le passage de la *Politique* reproduit en note à la page 65 de ce volume.

la vie politique ; elle s'étend aussi à la vie privée, et elle engendre l'esclavage : « Quand on est inférieur à ses semblables, dit Aristote, autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme, et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul et le meilleur parti à tirer de leur être, on est esclave par nature. Pour ces hommes-là, ainsi que pour les autres êtres dont nous venons de parler, le mieux est de se soumettre à l'autorité d'un maître : car il est esclave par nature, celui qui peut se donner à un autre ; et ce qui précisément le donne à un autre, c'est de ne pouvoir aller qu'à ce point de comprendre la raison quand un autre la lui montre, mais de ne la posséder pas en lui-même[1]. »

Dans le monde antique, sous l'empire de cette doctrine d'orgueil rationaliste, aidée de toutes les passions cupides que l'orgueil nourrit, la servitude se multiplie et s'aggrave en proportion même des progrès de la civilisation. Dans le monde chrétien, tous les progrès de la civilisation sont des progrès pour la liberté et la dignité du grand nombre. L'égalité s'y établit sans que l'autorité et la subordination en soient affaiblies. Les chefs des peuples sont toujours respectés, parce qu'ils commandent au nom de Dieu. A leur tour ils respectent ceux qui leur doivent obéissance, parce qu'ils savent que, devant la justice souveraine, tous les hommes ont les mêmes droits, et que tous sont appelés en Dieu à la même grandeur ; qu'il n'y a de différence réelle entre les hommes que celle qu'y met la fidélité au devoir ; que le plus ignorant

[1] *Polit.*, I, II, 13.

peut être, devant le Juge qui sonde les cœurs, bien supérieur au plus savant, s'il pratique fidèlement, dans sa simplicité, les devoirs que le savant, dans son orgueil, oublie ou méprise ; que Dieu, en un mot, ne fait point acception de personnes, mais seulement de mérites. Fénelon disait au duc de Bourgogne : « Vous serez jugé sur l'Évangile, comme le moindre de vos sujets[1]. »

Comment l'esprit d'égalité ne se serait-il pas conservé, au milieu des plus grandes inégalités de rang et de droit, dans une société où les consciences sont dirigées par les ministres de Celui qui, « sachant que son Père lui avait remis toutes choses entre les mains, qu'il était sorti de Dieu et retournait à Dieu, » se met aux pieds de ses disciples pour leur rendre les services de la plus humble charité, et qui ensuite, confirmant l'enseignement du fait par l'enseignement de la parole, leur dit : « Vous m'appelez vous-mêmes maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi votre maître et votre Seigneur, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres[2] ! » Le vicaire de celui qui laissa au monde ce testament de vraie égalité, lorsqu'il parle en maître souverain des consciences, prend le titre de serviteur des serviteurs de Dieu. C'est par les services de la charité que l'Église a affranchi le monde ; c'est en lui continuant ces services qu'elle le préservera des mensonges d'une démocratie, qui ne prêche le radicalisme égalitaire qu'afin de tout faire plier sous le niveau de son absolutisme.

[1] *Direction pour la conscience d'un roi*, I.
[2] Joann., XIII, 3-14.

CHAPITRE VI

LES LIBERTÉS SOCIALES

C'est lorsqu'on poursuit avec le plus de passion la liberté, qu'on fait le plus facilement mépris de toutes les libertés. Que de gens se croient libres, parce qu'il leur est permis d'aider, de leur vote, à constituer des pouvoirs qui les priveront de leurs droits les plus nécessaires et les plus sacrés!

Les libéraux tiennent que l'homme est libre, s'il concourt, par l'exercice de sa raison souveraine, à dégager l'idée que recèlent les profondeurs de la masse sociale, pour la concentrer et la faire rayonner dans l'État. Pour eux, la liberté de chaque citoyen atteint à sa plus haute puissance, quand elle ne fait plus qu'un avec le pouvoir qui dispose de tout. Elle participe alors de la liberté souveraine. En l'État elle peut tout, ou croit tout pouvoir, ce qui d'ordinaire suffit à l'orgueil des foules.

Les vraies libertés ne sont pas dans la seule liberté politique. Comme le fait remarquer Montesquieu, « il peut arriver que la constitution soit libre et que le

citoyen ne le soit point[1]. » La liberté politique peut être un instrument d'oppression aussi bien qu'une garantie contre la servitude. Les sources de la liberté sont plus haut que les régions où s'établissent les combinaisons de la politique : elles sont dans la conscience même des peuples, dans le sentiment du devoir et dans le respect de la loi qui l'impose. Là où ce sentiment et ce respect n'existent pas, la liberté politique ne sert qu'à mieux armer le pouvoir contre la liberté de chacun.

Si le pouvoir est de source purement humaine, s'il est simplement le mandataire de la société et le dépositaire du droit souverain de tous et de chacun, il a sur tous ce droit illimité que, par sa liberté souveraine, chaque homme exerce sur soi-même. Nul n'a le droit de trouver qu'il excède, car, quoi qu'il puisse faire, il ne fait jamais que ce que tous ont voulu. Il y a alors dans la société une liberté politique qui se résume dans la liberté omnipotente de l'État, mais il n'y a plus de libertés sociales.

Les libertés sociales ne sont autre chose que l'ensemble des droits par lesquels les hommes se trouvent garantis, pour l'accomplissement de tous leurs devoirs, contre l'arbitraire de ceux qui les gouvernent.

Les libertés sociales sont comme la clef de voûte de tout le système politique ; tout doit y aboutir. Les droits politiques, par lesquels les citoyens interviennent, directement ou indirectement, dans l'exercice des pouvoirs publics, les prérogatives de ces pouvoirs et les lois de leur mutuel équilibre, toute l'organisation politique, en

[1] *Esprit des lois*, liv. XII, ch. I.

un mot, ne doit avoir d'autre but que d'assurer, à chacune des personnes qui composent la société, la liberté d'accomplir leur destinée en accomplissant la loi que Dieu leur a imposée. Il n'y a pas de liberté saine et vraie dans l'ordre politique, si les institutions ne sont combinées de façon à opposer une barrière à tout ce que l'on pourrait tenter contre cette liberté naturelle qu'a tout homme de tendre, de toutes les forces de son être, à la réalisation de sa fin.

Comme la fin de l'homme est spirituelle et temporelle, comme il la poursuit dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel en même temps, les libertés auxquelles il a droit sont d'ordres divers. Elles sont aussi étendues et aussi variées que les voies multiples par lesquelles l'humanité tend à son perfectionnement, dans la vie individuelle et dans la vie sociale. Elles peuvent être résumées sous trois chefs : la liberté de la personne, la liberté de la conscience, la liberté de la propriété. De toutes les libertés que les lois garantissent, il n'en est pas qui ne tienne à l'une ou à l'autre de ces libertés capitales.

Si je ne puis disposer de mes facultés personnelles que sous le bon plaisir d'autrui, je ne suis plus maître de poursuivre ma destinée avec cette pleine responsabilité de mes actes, qui est tout à la fois le fardeau, l'honneur et le mérite de la vie humaine. La liberté de la personne est la première condition, pour que nous puissions répondre pleinement aux desseins de Dieu sur nous. La Providence a remis à chacun de nous le soin de faire son avenir. Il faut donc, pour que ses vues trouvent leur accomplissement, que tout homme soit libre de chercher comme il lui convient, dans la ligne du devoir, par l'em-

ploi de ses facultés personnelles, son bien pour ce monde et pour l'autre.

Nous ne pouvons trouver notre bien, pas plus dans la vie temporelle que dans la vie spirituelle, que par notre obéissance à Dieu. Si nous ne sommes pas libres de régler nos actes suivant la loi qu'il nous a imposée, nous n'avons aucune liberté. Pour que nos consciences ne soient point asservies, il faut que nous puissions servir Dieu comme Dieu entend être servi. La liberté de la conscience est donc la première de toutes les libertés, parce qu'elle tient directement au but suprême que toute liberté poursuit.

Mais il ne suffit point que l'homme soit libre de sa personne et de sa conscience; il faut encore que sa liberté trouve, dans les choses extérieures, les appuis et les instruments sans lesquels elle ne saurait ni se soutenir, ni avancer dans la voie que Dieu lui a ouverte. Il faut donc que l'homme soit libre de s'approprier les choses, et que sa liberté soit respectée dans l'usage qu'il fait de ces choses en vue de ses devoirs. Sans la propriété, point de liberté véritable. Les modes d'appropriation peuvent être divers; on peut expliquer différemment l'origine et la nature de la propriété; mais un fait restera toujours au-dessus de toute contestation, c'est que, dans l'histoire, la liberté personnelle et le droit de propriété vont toujours de pair; que la liberté amène avec elle, comme conséquence, le droit de propriété, et que la propriété aide à étendre la liberté.

Les libertés sociales sont filles du christianisme. Elles ont leur racine dans les devoirs imposés à l'homme par la loi divine. Tous sont débiteurs envers Dieu, il faut

donc que tous soient libres, en s'acquittant envers leur auteur, d'atteindre à la perfection de leur être. La croyance à une destinée dans un monde à venir, et l'idée du salut individuel, sont les vrais fondements des libertés sociales telles que les peuples modernes les pratiquent.

Le paganisme antique, qui n'avait que des notions altérées et confuses sur les rapports de Dieu avec l'homme, et sur le but dernier de la vie humaine, ne put jamais comprendre les droits de l'homme, faute de comprendre ses devoirs. Dans l'antiquité, l'esclave n'avait pas de droits et le citoyen appartenait corps et âme à l'État.

De nos jours, le césarisme a tenté de faire oublier aux peuples chrétiens leurs libertés sociales, par la piperie du suffrage universel et de la souveraineté du nombre. Beaucoup se sont crus libres, parce qu'ils avaient aidé à forger la chaîne de leur esclavage administratif. Le socialisme, auquel aboutit fatalement toute démocratie conséquente avec elle-même, a déclaré la guerre à toutes les libertés sociales. Il ne voit d'ordre et de salut pour la société moderne que par l'intervention toute-puissante de l'État, en toutes les choses dont l'esprit catholique avait éloigné la main du pouvoir, et dont il avait fait le domaine de l'initiative individuelle.

Seules les sociétés catholiques peuvent avoir, dans leur juste étendue, les libertés sociales, grâce à l'Église qui leur trace, d'autorité infaillible, la règle du devoir[1]. Par

[1] M. Coquille montre très-bien que la liberté repose sur la notion du devoir, et non sur la notion du droit : « La notion du devoir nous permet de distinguer les libertés vraies des libertés factieuses. La plus haute expression de la liberté est assurément la liberté de rem-

l'autorité de l'Église, tous, peuples et souverains, sont obligés de respecter la liberté du devoir, laquelle donne la raison et la mesure de toutes les libertés.

Nulle liberté ne peut être indéfinie. Mais qui tracera la limite, si Dieu n'intervient pour dire jusqu'où peut s'étendre, et où doit s'arrêter, cette liberté que chaque homme tient de Lui? Otez l'autorité de Dieu, et l'autorité de l'Église qui parle au nom de Dieu, et vous vous trouverez, à l'égard de la liberté des individus, réduit à des extrémités également impossibles. Ou bien il vous faudra tout permettre, par respect pour l'inviolable liberté de la raison et de la conscience individuelles, et alors vous aurez l'anarchie; ou bien il vous faudra, pour maintenir l'ordre, livrer la liberté à la discrétion des pouvoirs politiques, et vous aurez le despotisme. Comme le monde ne peut se passer d'un pouvoir qui dise, en ces matières, le dernier mot, si l'infaillibilité n'est pas dans l'Église, force sera de la mettre dans la puissance civile. Alors l'État définira seul les devoirs et il disposera, en maître absolu, de tous les droits.

L'éternel problème de la politique est de faire vivre en harmonie le pouvoir et la liberté. L'école libérale a vai-

plir son devoir. En examinant les choses de près, on voit que la notion du droit conduirait vite à l'absolutisme. En effet, un homme qui a la force en main pourrait abuser de son droit pour tout réduire en servitude. A Rome, la volonté du peuple créait le droit : l'empereur, succédant au penple dans le pouvoir législatif, avait le droit absolu; sa volonté faisait loi. C'était là le principe de l'autorité des empereurs. La notion du devoir, chez les peuples chrétiens, écarte la tyrannie. Le prince alors n'est plus la loi elle-même, il en est simplement l'exécuteur. Son rôle est de la respecter et de la faire respecter; les nations où règnent de pareilles idées sont véritablement libres. » *Les Légistes*, p. 9.

nement tenté de le résoudre par l'autorité de la raison. On ne peut sortir de la difficulté que par l'autorité incontestée de l'Église. Les pouvoirs qui lui obéissent connaissent, par elle, l'ordre qu'ils ont à faire respecter, et, par elle aussi, la société connaît les libertés qu'elle a le droit de revendiquer contre les empiétements du pouvoir.

CHAPITRE VII

LA PROPRIÉTÉ

Rien n'est plus dans la nature des choses que la propriété. La supprimer, l'altérer en l'un ou l'autre des droits qui sont de son essence, c'est ébranler les bases mêmes de la société, et renverser du même coup l'ordre moral et l'ordre matériel.

L'homme ne fait rien que par la liberté. Or il n'est vraiment libre que s'il peut disposer comme il l'entend des fruits de son travail. La liberté et la propriété ne peuvent se séparer. L'homme libre est naturellement propriétaire des produits de son travail, ainsi que des produits du travail de ceux dont, par la communauté du sang, ou par les liens de l'affection, il continue en ce monde la personne. Sans la propriété le travail languit, parce que le travailleur ne peut plus compter sur les fruits de sa peine. Oter à l'homme les biens que lui a conquis le travail de ses auteurs, c'est atteindre la liberté dans le passé et constituer une sorte d'esclavage rétroactif. Lui ôter la certitude de jouir, par lui-même ou par

les siens, de ce qu'il produit, c'est détruire la liberté dans l'avenir en la privant de sa condition naturelle de développement.

Sans la propriété, la vie n'a plus rien de défini et de durable : l'homme ne s'assure la perpétuité qu'en rattachant sa fragile et mobile existence aux choses dans lesquelles Dieu a placé l'immobilité et la durée. La propriété fixe et détermine l'être social, pour la vie publique comme pour la vie domestique. Elle lui donne le corps, la réalité visible, la force extérieure, la puissance matérielle, qui sont indispensables à toute existence humaine. Otez à l'homme la propriété, et il ne vivra plus que pour l'heure présente. Par la propriété il se rattache en même temps à ce qui n'est plus et à ce qui n'est pas encore. Héritiers de la propriété des ancêtres, l'homme et la société vivent des labeurs et des bienfaits du passé, tandis que, par les sacrifices du présent, ils préparent les prospérités de l'avenir.

Là où se trouvent la personnalité et la liberté, soit par l'individu, soit par la corporation, il faut que se trouve aussi la propriété. C'est assez qu'un groupe social soit constitué en vue des fins nécessaires, ou même en vue des fins simplement naturelles, de l'existence humaine, pour qu'il ait droit à la propriété.

Toute souveraineté est essentiellement liberté. Toute souveraineté est donc de droit propriétaire. L'Église qui est une société parfaite, l'État qui est une société complète, sont, en vertu de leur droit souverain, essentiellement propriétaires. Du jour où ils perdraient le droit de propriété, ils perdraient le droit d'indépendance ; ils n'existeraient plus ni comme société, ni comme pouvoir.

La famille, qui n'est qu'une société subordonnée par rapport à la société publique, mais qui est une société nécessaire à l'existence humaine, doit avoir aussi la propriété en la personne du père qui en est le chef. Comme la famille n'est pas faite pour durer seulement l'espace d'une génération, mais pour perpétuer, dans ses générations successives, les traditions et les vertus dont elle est dépositaire, il faut que sa propriété puisse se perpétuer, et passer du père à ceux qui portent son nom et qui continuent sa personne. Il faut que, par le droit d'hérédité, l'être moral que forme la famille puisse se conserver et grandir suivant ses mérites. C'est ce qui a fait consacrer le droit d'hérédité, et l'a rendu aussi sacré que le droit de propriété lui-même, dans toutes les sociétés où les lois naturelles de la vie humaine sont respectées.

Les raisons abondent pour expliquer et justifier, sous le rapport de la convenance et de la nécessité sociales, l'institution de la propriété. Mais ces raisons ne suffisent point pour garantir le droit de propriété. Comme tous les droits, le droit de propriété ne repose, et ne peut reposer solidement, que sur le commandement divin. Dieu seul peut imposer des bornes à la liberté de l'homme. Dieu seul peut lui dire d'autorité : « Ici tu t'arrêteras et tu t'abstiendras[1]. » Dieu a dit à l'humanité, en la personne de nos premiers parents : « Croissez et multipliez, remplissez la terre et vous l'assujettissez ; dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les

[1] Voy. ce que nous avons dit au chap. IIIe de notre Ier livre sur le fondement de la justice et du droit.

animaux qui se meuvent sur la terre[1]. » Tel est le titre de l'humanité à la propriété collective du globe avec tout ce qu'il porte. Sur le Sinaï, Dieu pose le commandement qui sera la base de toute propriété privée : « Tu ne désireras point la maison de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune des choses qui lui appartiennent[2]. »

Dieu, propriétaire de la terre par droit de création, délègue à l'homme son domaine souverain. L'homme, à son tour, sera créateur, suivant la mesure que Dieu lui aura marquée. Dans l'état de perfection primitive, il continuera l'œuvre de Dieu ; il embellira, en le travaillant, et il appropriera à son usage ce paradis sur lequel Dieu lui a donné l'empire. Après la chute, il rendra par ses mains la fécondité à la terre que Dieu a maudite à cause de son péché ; c'est alors que, par le travail, sera déterminée l'attribution de la propriété privée.

Tout homme est naturellement propriétaire des choses qu'il a occupées en vue d'en tirer l'utilité que Dieu y a mise. J'ai le droit de m'approprier les choses qui ne sont à personne et que mes besoins réclament. J'ai pris la peine de les recueillir en vue de les utiliser, cela suffit pour qu'elles me soient propres, pour que j'en sois devenu propriétaire, pour que j'en puisse disposer suivant mon bon plaisir, et que personne n'ait le droit de m'en dépouiller. Rarement, même aux origines, les choses s'offrent ainsi à l'homme, de façon qu'il n'ait qu'à les saisir, et à les appliquer à ses besoins telles que la nature

[1] Genèse, I, 28.
[2] Exode, XX, 15 et 17.

les a faites. Presque toujours, il lui faudra certains labeurs, une certaine somme d'efforts et de sacrifices pour s'en emparer. D'ordinaire même, il faudra plus encore : il faudra que, par un travail plus ou moins dur et plus ou moins soutenu, il modifie les choses qui, telles qu'il les trouve, ne serviraient à rien. Il faudra qu'il les transforme et qu'il en fasse, de matériaux bruts et sans valeur qu'elles étaient, des richesses qui répondront aux divers besoins de son existence.

Laissant à l'école les abstractions et les subtilités, qui ne vont pas au fond des choses et qui ne donnent aucune lumière pour la solution des problèmes sociaux, il nous suffira de dire que l'appropriation se fait d'elle-même, par le droit, incontestable et compris de tous, du travail créateur de la richesse, en même temps que par l'occupation. On n'occupe pas sérieusement, au point de vue du droit, seulement pour détenir et donner satisfaction à l'instinct qui pousse l'homme à se grandir par la domination sur les choses extérieures. La domination de l'homme sur le monde matériel s'exerce par les sacrifices du travail. L'homme n'est vraiment le maître de la terre, il ne parvient véritablement, suivant la parole divine, à se l'assujettir, que lorsqu'il l'a domptée par le travail, qu'il y a mis de ses sueurs, et qu'il l'a, en une certaine manière, attachée à sa personne. Telle est la loi divine. On occupe par le travail, ou en vue d'un travail qui fera servir les choses à leur destination naturelle. Presque toujours l'occupation se confond avec le travail. En tout cas, elle est universellement acceptée, par le sentiment de l'intérêt général, comme une des conditions de la fécondité du travail de tous. L'homme a conscience de la

nécessité de la propriété, comme il a conscience de sa personnalité et de sa liberté. Il est propriétaire d'instinct, comme d'instinct il est libre et sociable.

Chaque âge ayant son mode propre d'exercice et de développement du travail, chaque âge aussi aura son mode de propriété. A l'origine, dans la vie intime de la famille, avec la solidarité naturelle et étroite qui lie tous les membres du groupe social, tout est en communauté. Certaines choses mobilières seulement font exception : la masse de la richesse, et le sol tout entier, restent le bien commun de tous. Mais, à mesure que la famille s'étend, que ses liens se relâchent, que les groupes divers se détachent de la souche primitive, la loi de l'appropriation privée prend plus d'empire. Toutes les richesses mobilières appartiennent alors en propre à ceux qui les ont travaillées. En même temps une partie du sol est attribuée, en toute propriété, aux chefs des différentes familles. La loi de la communauté ne s'applique plus qu'aux fonds dont les besoins de la société ne réclament pas la mise en valeur immédiate, ou à certaines natures de biens dont la société tire plus d'avantage par l'exploitation commune.

Quand les peuples sont parvenus à la plénitude de leur développement et de leur puissance, on ne trouve plus que de rares vestiges de l'ancienne communauté. La loi de l'appropriation et de l'exploitation particulière règne partout. Elle est, avec la loi de la liberté individuelle, le mode général des relations privées. Par une même évolution, l'homme et la terre se dégagent des assujettissements auxquels ils étaient soumis, à mesure que les relations sociales s'étendent, et en raison de la

puissance plus grande que prend l'initiative individuelle dans une société plus avancée.

Pour l'homme déchu, le bien ne va jamais sans quelque mal. La propriété est un bien, mais elle peut avoir ses inconvénients, même ses périls. Tous ne sont pas propriétaires. Cette terre et ces biens que Dieu a donnés à tous les hommes, les hommes les possèdent fort inégalement. Quelques-uns en ont la surabondance, le grand nombre ne les a que dans une mesure à peine suffisante, certains même en sont presque entièrement privés. Par les défaillances de la liberté, par les accidents de la vie, la propriété a partout pour conséquence l'inégalité des conditions. Il semble donc que cette loi si juste soit une source d'injustice, qu'en assurant aux uns toutes les jouissances elle jette les autres dans une pauvreté dont le fardeau pourrait se trouver au-dessus des forces de l'homme.

Telles seraient véritablement les conséquences du droit de propriété, si, dans l'application, ses effets n'étaient tempérés par le devoir de la charité et de l'assistance mutuelle. La propriété est de sa nature égoïste, le mot lui-même le dit. Là où la loi de charité n'exerce pas son empire, l'égoïsme des propriétaires trouble l'économie de la société, compromet sa sécurité et pourrait aller même jusqu'à mettre en péril son existence.

La charité réalise entre les riches et les pauvres la grande loi de solidarité qui domine toute la vie humaine. Par la charité, nous prenons les fardeaux les uns des autres ; par l'abandon de notre superflu, nous fournissons le nécessaire à ceux qui ne l'ont pas. En renonçant, pour secourir les pauvres, aux douceurs d'une

vie abondante et facile, nous nous soumettons volontairement à la loi d'expiation et de sacrifice qui est commune à tout le genre humain.

L'homme a beau faire, il ne peut échapper à cette loi. Il n'a que le choix entre l'expiation acceptée par esprit de sacrifice, et l'expiation forcée que la nature des choses lui impose, toutes les fois qu'il essaye de s'affranchir de la loi de l'expiation volontaire. Quand les riches, s'enfermant dans leur égoïsme, prétendent rejeter loin d'eux la solidarité des maux qui accablent la masse de l'humanité, la société ressent un trouble profond. Les riches, au sein même du repos qu'ils croient s'être assuré, en éprouvent les atteintes. D'une façon ou d'une autre, par cela même que leur existence est liée à l'existence du corps social, il faut qu'ils souffrent de tout ce qui fait souffrir les masses. Les classes privilégiées du monde païen en ont fait l'humiliante et douloureuse expérience. Nous ne savons que trop ce que les vengeances populaires peuvent jeter de ruine et d'effroi, dans le monde le plus civilisé et le plus raffiné, lorsque l'égoïsme des riches a pratiqué la séparation entre les classes qui possèdent et les classes qui travaillent ; lorsque, par le retour du monde moderne aux vices du paganisme, on voit s'y rallumer cette guerre des pauvres con tre les riches qui a désolé les sociétés antiques.

La pauvreté est la condition de l'humanité déchue. Tous, nous avons été condamnés, en punition de la faute de notre premier père, à manger notre pain à la sueur de notre visage. Mais il y a dans la pauvreté une vertu d'expiation, qui lui donne le caractère d'un bienfait en même temps que d'un châtiment. La miséricorde

de Dieu a ainsi disposé les choses. Aux hommes à qui il n'impose pas la pauvreté dans sa réalité matérielle, il offre, comme moyen de perfection, la pauvreté volontaire et le dépouillement libre par les renoncements de la charité. Par un de ces secrets que possède seul l'auteur des choses, Dieu a fait l'humanité tout ensemble pauvre et riche. Si l'arrêt divin s'était exécuté à la lettre, si tous les hommes avaient été matériellement pauvres, d'une pauvreté irremédiable, que serait devenue la domination de l'homme sur le monde matériel, cette domination que Dieu lui-même avait consacrée par la bénédiction répandue sur Adam et sur sa race dans le Paradis terrestre? Dieu a trouvé le moyen d'infliger à l'homme le châtiment qui lui était dû, sans le priver des hautes destinées terrestres auxquelles lui-même l'avait appelé. C'est par la richesse et par les riches que se révèle et s'exerce particulièrement la domination de l'humanité sur le monde matériel. L'humanité avait été créée riche; elle s'est faite pauvre par son péché. Elle n'est plus riche que par quelques-uns de ses membres, mais ceux-là ne peuvent échapper à la loi générale qui a fait du besoin et de la souffrance la condition commune. C'est par la solidarité avec les pauvres, par la participation libre ou obligée aux épreuves de la pauvreté, que le riche prendra sa part de l'expiation générale.

La charité établit entre le riche et le pauvre une véritable communauté. Sans cette communauté, la propriété serait l'abus le plus intolérable et l'iniquité la plus criante. Elle serait inexplicable dans les desseins de la Providence. Toutes les attaques dont le droit de propriété a été l'objet ont leur source dans une fausse ap-

plication de ce principe de communauté. Au lieu de la communauté par la liberté, que produit la charité, on prétend introduire la communauté par la loi et on décrète le communisme.

Il n'y a, en effet, de choix qu'entre les deux. Jamais les hommes n'accepteront pour légitime la propriété égoïste, la propriété pour le propriétaire seul et pour ses jouissance exclusives. Toutes les fois que les propriétaires confondront, dans la pratique, l'abus de la propriété avec le droit de propriété, la société verra surgir le communisme, d'autant plus puissant sur l'esprit des masses, et d'autant plus hardi dans ses entreprises, que l'abus de la propriété aura été poussé plus loin.

La propriété égoïste est tellement contraire à tout principe d'ordre social et de véritable justice que, dans le paganisme même, les esprits supérieurs refusaient de l'accepter comme une loi naturelle de la vie humaine. Aristote, après avoir démontré, contre Platon, le danger de la communauté des biens, expose en ces termes ses idées sur la propriété : « Je préfère de beaucoup à la communauté des biens le système actuel, complété par les mœurs publiques, et appuyé sur de bonnes lois. Il réunit les avantages des deux autres, je veux dire de la communauté et de la possession exclusive. Alors la propriété devient commune, en quelque sorte, tout en restant particulière. Les exploitations, étant toutes séparées, ne donneront pas naissance à des querelles ; elles prospéreront davantage, parce que chacun s'y attachera comme à un intérêt personnel, et la vertu des citoyens en réglera l'emploi selon le proverbe : « Entre amis tout est com« mun. » Aujourd'hui même, on retrouve dans quelques

cités des traces de ce système, qui prouvent bien qu'il n'est pas impossible; et surtout, dans les États bien organisés, ou il existe en partie, ou il pourrait être aisément complété. Les citoyens, tout en y possédant personnellement, abandonnent à leurs amis, ou leur empruntent, l'usage commun de certains objets. Ainsi, à Lacédémone, chacun emploie les esclaves, les chevaux et les chiens d'autrui, comme s'ils lui appartenaient en propre. Il est évidemment préférable que la propriété soit particulière et que l'usage seul la rende commune [1]. »

Le génie pénétrant d'Aristote approche ici de la vérité sociale, autant qu'il est possible d'en approcher en dehors du christianisme. Aristote a le pressentiment de la charité chrétienne. Mais ce qu'il trouvait bon et juste que l'on fît entre amis, c'est-à-dire entre égaux, le christianisme nous prescrit de le faire envers tous, et particulièrement envers ceux que le cours des choses du monde a placés au-dessous de nous. Dans le christianisme tous les hommes sont amis ; bien plus, ils sont tous frères, et l'Église leur commande de se traiter comme tels. De là vient la différence entre la justice païenne et la justice chrétienne. Là se trouve aussi la raison de ce fait souvent signalé : que la propriété ne fut jamais respectée, que jamais elle ne fut garantie contre les atteintes de la loi ou de la force, dans les sociétés antiques, comme elle l'a été dans les sociétés chrétiennes.

[1] *Polit.*, II, II, 4.

CHAPITRE VIII

L'ASSOCIATION

De toutes les associations, celle qui se fait le plus sentir à nous par la force matérielle et l'action de chaque instant, c'est l'État. L'État, c'est-à-dire le pouvoir public, avec l'immense puissance des forces collectives dont il dispose, devient facilement oppresseur.

L'État moderne a une tendance à faire, de toutes les associations que suscite l'expansion naturelle des forces sociales, des dépendances de l'association politique dont il est le maître. Facilement et promptement on irait, par cette voie, à la servitude universelle. Par l'association de toutes les forces du travail dans tous les genres, sous la direction autoritaire de l'État, on réalise le socialisme, c'est-à-dire la confiscation, sous le prétexte de l'intérêt de tous, de la liberté de tous.

Les hommes doivent garder leur liberté d'association avec d'autant plus de soin que, sans l'association, rien de grand et de durable ne se fait, ni dans l'ordre moral, ni dans l'ordre matériel. Toutes choses sont disposées,

dans le monde, de façon à réaliser entre les hommes une nécessaire communauté d'action et une étroite solidarité. Aucun de nous n'est fort qu'à la condition de s'aider des forces d'autrui. Asservir l'association, c'est asservir l'homme en ce qui contribue le plus à l'améliorer et à le grandir.

Il est des associations naturelles qui se retrouvent partout où il y a des hommes ; leur existence et leur organisation ne dépendent point de la seule volonté des individus, elles se rattachent à l'ordre essentiel de notre vie. Tout homme est en même temps, et de nécessité, membre d'une société religieuse et d'une société politique. Tout homme naît et se forme dans une famille où l'autorité s'impose de droit divin. Ce n'est point ici le fait des hommes, mettant en commun leurs forces, suivant qu'ils le trouvent bon, pour étendre la puissance de leur liberté. Il s'agit des lois primordiales de l'existence sociale, auxquelles aucun homme ne peut se soustraire sans se mettre en révolte ouverte contre le Créateur.

Les autres sociétés n'ont pas ce caractère d'institution universelle et divine. Ce ne sont que des associations secondaires et libres ; l'homme peut, suivant son intérêt, leur donner ou leur refuser son concours. Elles sont néanmoins dans l'ordre naturel de la vie humaine. On les voit se multiplier chez les différents peuples, en proportion de l'intelligence qu'ils ont des fins de l'homme en ce monde, et de l'énergie de volonté avec laquelle ils poursuivent ces fins.

Tous les ennemis de l'ordre social naturel, c'est-à-dire de l'ordre social chrétien, sont les ennemis de la liberté

de l'association. Ils ne veulent qu'une seule association, l'État, dans lequel ils prétendent concentrer la toute-puissance humaine. Pour eux, toute force, soit individuelle, soit collective, qui prétend agir d'elle-même, en dehors de l'initiative et de la direction absolue du pouvoir qui régit l'État, est une force révoltée. La Révolution, dans son plan de destruction de la société chrétienne, vise avant tout à proscrire toute liberté d'association. Les pouvoirs qui lui obéissent dirigent dans ce sens tous leurs coups.

A la fin du dernier siècle, le sol de l'Europe était couvert des associations que l'esprit catholique avait suscitées. L'Assemblée constituante et la Convention s'appliquèrent, avec une haine savante, à les détruire et à les mettre dans l'impossibilité de renaître : « Il n'y a plus, disait, en 1791, le rapporteur de la loi sur la suppression des corporations, il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation[1]. » Sieyès, l'un des plus grands docteurs de la Révolution, disait de même : « L'intérêt personnel n'est point à craindre ; il est isolé, chacun a le sien : la grande difficulté vient de l'intérêt par lequel un citoyen s'accorde avec quelques autres seulement. Celui-ci permet de se concerter, de se liguer : par lui se combinent les projets dangereux pour la communauté, par lui se forment les ennemis publics les plus redoutables. Qu'on ne soit donc pas étonné si l'ordre social exige, avec

[1] *Rapport* de Chapelié, sur la loi des 14-17 juin 1791.

tant de rigueur, de ne point laisser les simples citoyens se disposer en corporations[1]. »

De là, les lois de spoliation et d'extermination, qu'un savant historien du droit résume en ces termes : « La spoliation s'exerça au préjudice de l'humanité représentée dans ses misères et dans sa grandeur : dans ses misères, par ses membres les plus infimes, que recueillaient les hospices et les soins des ordres hospitaliers; dans sa grandeur, par les vertus chrétiennes qui se dévouaient au malheur, par les sciences et les lettres qui faisaient la force et l'ornement de la société française. La Convention engloutissait tout, sans distinction, dans le sein de la République une et indivisible[2]. »

Ce fut contre l'Église que la Révolution, dans la guerre qu'elle faisait à l'association, dirigea principalement ses attaques. « Le clergé, dit M. Laferrière, était un être collectif, un ordre, une personne morale dans l'État. Le principe d'individualité fut introduit dans la société ecclésiastique. Le clergé fut dissous comme ordre et corporation : ses membres furent réduits à l'état de fonctionnaires publics ou de citoyens[3]. »

La Révolution est habile quand il s'agit de démolir. Elle a compris du premier moment que, pour renverser la puissance de l'association que les vieilles mœurs avaient faite si grande, c'était l'Église qu'il fallait frapper. L'Église, qui est la première, la plus étendue et la plus forte de toutes les sociétés, a pris dans le monde moderne l'i-

[1] *Qu'est-ce que le tiers?* ch. VI.
[2] Laferrière, *Essais sur l'histoire du droit français*, t. II, p. 227; 2e édit.
[3] Laferrière, *Ibid.*, p. 63.

nitiative de toutes les associations utiles. Ses dogmes sur la solidarité et la fraternité des hommes, ses préceptes de mutuelle charité, donnent tout naturellement naissance à l'association, et lui fournissent ses conditions essentielles de conservation et d'expansion.

La Révolution se montre ici, comme partout, ennemie de la liberté, autant que l'Église en est l'amie et la protectrice. Sous la direction de l'Église, les peuples se sont toujours servis de l'association pour défendre leurs libertés. A mesure que la liberté du peuple chrétien grandit, on voit grandir l'association par la confrérie et par la corporation. Cette expansion simultanée de la liberté civile et de l'association parmi les classes ouvrières, est un des faits dominants de l'histoire des temps où les mœurs étaient profondément pénétrées de l'esprit catholique. Il a été signalé par tous ceux qui ont approfondi cette histoire, et il suffit de le rappeler.

En proscrivant la liberté de l'association, la démocratie poursuit avec intelligence son œuvre d'anéantissement social. Otez à un peuple le droit d'association, et il n'y a plus pour lui ni conservation, ni liberté, ni progrès. Un peuple où l'association, en dehors de l'État et de ses dépendances, n'existerait pas, où les hommes se trouveraient isolés en présence de la puissance publique, n'aurait plus la pleine et véritable existence sociale. Ce ne serait qu'un ramassis d'individus rattachés par la force à un centre commun ; ce ne serait plus la société, c'est-à-dire cet être moral, où tous vivent de la vie de tous, et qui tire de l'union des esprits et des volontés sa force et sa grandeur. Lorsque la démocratie détruit les associations, c'est la société même qu'elle détruit. Le mot *société* tend à dispa-

raître de la langue de la démocratie : elle dit l'*État*, ce qui est bien différent.

Qu'on n'oublie pas que l'association n'est point une abstraction, qu'elle est une réalité, et qu'elle a besoin, pour se soutenir et pour agir, d'user des réalités de ce monde. Donner aux hommes le droit de se réunir en vue d'une action commune, et, en même temps, leur refuser ce qui est la condition nécessaire de toute action, la propriété avec tous les droits qui s'y rattachent, serait un déni de justice et une dérision.

Sans doute les pouvoirs publics doivent veiller à ce que des associations, formées sous l'empire de l'intérêt privé, ne se mettent point en contradiction avec l'intérêt général. Il est bien vrai que les pouvoirs institués pour protéger la libre expansion de tous les intérêts légitimes, ne peuvent, sans motifs impérieux, sacrifier l'intérêt privé à de vagues considérations d'intérêt général ; mais ils peuvent et doivent empêcher que l'intérêt de quelques-uns ne l'emporte, en matière grave, sur l'intérêt bien compris et bien constaté de tous. Sous cette réserve, l'État doit à toute association sérieuse, utile et honnête, la personnalité civile, avec toutes les facultés qu'elle comporte.

Tel est le devoir de l'État à l'égard de toute association légitime. Mais qui décidera du caractère de l'association? Qui dira si le but qu'elle poursuit est légitime ou s'il ne l'est pas? Qui dira si l'État est obligé de lui prêter assistance, et s'il n'y a pas au contraire pour lui devoir de la proscrire?

Il est un genre d'associations contre lesquelles s'élève toujours une présomption d'intention coupable : ce sont

les associations secrètes. On ne redoute pas le plein éclat de la lumière, et on ne fuit pas le contrôle de l'opinion, quand on ne cherche qu'à bien faire. A ces associations, qui ont en quelque sorte honte d'elles-mêmes, on ne doit rien que l'exclusion.

Il est d'autres associations auxquelles, en tout état de cause, est dû le droit plein et entier de la personnalité civile : ce sont les associations formées sous l'autorité de l'Église catholique, et qui entrent, comme partie intégrante, dans son organisme public. C'est l'Église ici qui, par ces associations, exerce un droit que nous avons défini plus haut. L'État a en ceci des obligations strictes.

Il est vrai qu'aujourd'hui l'État ne reconnaît guère ce droit, et met peu de bonne volonté à pratiquer ce devoir. Aussi nous prévoyons que la netteté de nos affirmations excitera chez plus d'un quelque étonnement. Mais qu'importe le déni de justice dont les gouvernements se rendent présentement coupables contre l'Église? Le droit, bien que méconnu, n'est-il pas toujours le droit?

Pour les associations formées dans les conditions ordinaires de la vie privée, qui dira si elles sont dignes de protection ou de répression? Donner aux pouvoirs civils le droit de prononcer sur leur sort, c'est mettre la liberté d'association à la discrétion de l'État. Ce serait, par crainte des abus qui peuvent résulter de cette liberté, se priver de tous ses avantages ; bien plus, ce serait livrer à l'État toutes les libertés que la liberté d'association abrite et fortifie.

A cette difficulté, il n'y a qu'une solution. Elle est très-simple et toute naturelle pour ceux qui savent que Dieu a donné au monde une loi, et qu'il n'en a pas livré l'in-

terprétation et l'explication au caprice des hommes. Pour juger de la valeur morale de l'association, comme de toute autre chose, c'est à l'autorité instituée de Dieu pour prononcer souverainement sur le bien et le mal qu'il faut s'adresser. En cette question, comme en tant d'autres que déjà nous avons rencontrées, à travers tous les préjugés libéraux, la logique conduit forcément à cette conclusion : la possession d'une liberté saine et féconde est au prix de la soumission à la loi divine. Si les lois ne doivent connaître ni Dieu ni l'Église, il n'y a plus, quant à la liberté d'association, qu'une alternative : ou bien, en raison de l'incompétence des pouvoirs civils en matière morale, il faudra renoncer à rien interdire et à rien réprimer, et ce sera la licence ; ou bien, il faudra limiter et réprimer au nom de la majorité qui fait les lois, et de sa seule autorité, et ce sera l'arbitraire.

CHAPITRE IX

LA TRADITION

Les instincts de l'homme sont plus forts que tous ses raisonnements. On a beaucoup raisonné depuis un siècle en vue de persuader aux peuples que, pour être libres et grands, il faut qu'ils rompent avec le passé, renient les œuvres de leurs pères, et s'affranchissent de la tradition. On a pu détruire chez quelques-uns, ébranler chez un grand nombre, le respect de la tradition : pris en masse, les hommes, souvent à leur insu, quelquefois malgré eux, y sont demeurés fidèles.

Pascal a dit : « La coutume est notre nature. » L'attachement aux croyances et aux mœurs des ancêtres est un de ces faits constants et universels, qui dénotent une loi générale de la vie humaine. On ne pourrait y porter atteinte sans altérer l'être social lui-même.

L'homme a reçu de Dieu ce commandement : « Honore ton père et ta mère, afin de vivre longtemps sur la terre. » Voilà la loi de la tradition en sa source. Pour le bien comme pour le mal, l'homme tient de ses pères. L'héré-

dité est partout dans sa vie. Faible et vivant peu de jours, que ferait-il s'il ne pouvait s'aider du fond que lui ont créé les labeurs des générations passées? D'ailleurs, sa courte existence ne suffit point, même pour cette terre, à l'immensité de ses aspirations. Il se sentirait amoindri et abaissé, s'il ne travaillait pour les générations à venir. Telle est l'unité de vie du genre humain, qu'il ne peut subsister que de ce qui a été fait avant lui, et que, dans la peine qu'il prend, il a toujours en vue ce qui sera après lui.

Si la destinée de l'homme était purement individuelle, s'il n'y avait dans le monde que des hommes vivant chacun chez soi, chacun pour soi, il ne faudrait point parler de traditions. Mais comme les hommes sont faits pour être réunis en groupes divers, sous la loi d'une solidarité qui s'étend bien au delà de la durée de la vie individuelle; comme les individus ne vivent que dans la société soit de la famille, soit de la nation; comme les nations elles-mêmes vivent dans la grande société du genre humain, la tradition, qui n'est que la continuité de la vie sociale, se retrouve partout où les peuples n'ont pas dévié de leur loi naturelle.

La tradition est dans la société domestique comme dans la société publique, dans la société internationale comme dans chaque société particulière, elle domine les œuvres de la vie privée comme celles de la vie publique, elle règne dans l'exercice des métiers comme dans l'exercice du gouvernement.

Par la tradition, la suprême direction de Dieu sur les choses humaines se fait particulièrement sentir. L'homme est libre, mais Dieu le conduit. Par une impulsion qui ne

se révèle qu'à la longue, Dieu donne aux peuples un certain mode de vie et d'action qui les rend propres à l'accomplissement de ses desseins.

La loi divine, qui est toujours la même, met la continuité dans les choses essentielles de l'ordre social, et fixe les grands traits de l'existence des peuples. Par des combinaisons que l'homme ne pénètre que lorsqu'il les contemple dans le lointain de l'histoire, Dieu imprime à l'activité humaine un certain cours, il tourne dans un certain sens les affections des peuples, il donne à leur vie collective une certaine forme et une certaine suite, qui décident de leur caractère et de leur rôle dans les affaires du monde. Les peuples ont, comme les individus, leur personnalité. Faibles ou forts, grands ou petits, tous ont une place déterminée dans le plan divin. Comme les individus, mais sur une scène plus étendue, et par une action plus lente, ils ont à remplir une certaine tâche. Otez à un peuple sa tradition, et vous lui ôtez sa personnalité. Il n'est plus peuple et ne peut plus faire, suivant les vues de Dieu, office de peuple.

Tout ce qui se met en révolte contre Dieu se met aussi en révolte contre la tradition. L'homme qui refuse de porter le joug divin refuse aussi de porter le joug des faits, par lesquels Dieu fait plier sous sa volonté les volontés humaines. Tout radicalisme a horreur de la tradition. Dans le monde révolutionnaire, en vertu du droit souverain de la raison individuelle, chaque génération se croit le droit de refaire à son gré l'ordre de sa vie publique et de sa vie privée. « Qu'y a-t-il de commun, disait Robespierre, entre ce qui est et ce qui fut[1] ? » Res-

[1] Rapport du 28 floréal an II, sur le culte de l'Être suprême.

pecter la tradition, n'est-ce point, aux yeux du rationaliste, nier un des droits les plus sacrés de l'homme?

Quand l'homme prétend tout faire de sa propre force et de sa propre autorité, il commence par déclarer la guerre à tout ce qui ne vient pas immédiatement de lui. Pour régner il détruit. On l'a dit avec justesse : « En temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi[1]. »

La démocratie, qui est la Révolution avec ses vraies et dernières conséquences, a répandu dans nos mœurs une inquiétude d'esprit, une passion d'innover, qui sont le tourment de notre âge, et qui le privent de tout ce qui donne la puissance et le bien-être social. Les États-Unis, qui ont pris ce mal de l'Europe révolutionnaire, nous le renvoient aujourd'hui accru de toute l'impétuosité de leur caractère et de toute l'âpreté de leurs mœurs coloniales. Suscitée par Voltaire et les siens, au dernier siècle, parmi les classes lettrées, cette passion a fait 89. Répandue aujourd'hui jusque dans les derniers rangs du peuple, elle menace de tout mettre en poussière.

Sous l'empire de la passion démocratique, il n'y a ni étendue dans les conceptions. ni suite dans les desseins, ni constance dans l'action. Que deviendrait une société où l'on mettrait en pratique ce que la sagesse des progressistes a plus d'une fois de nos jours posé en axiome, à savoir : que l'homme, à cinquante ans, n'est plus qu'un obstacle. Au moment où la politique s'abandonnait à tous les enivrements du rationalisme, Duport disait à l'Assemblée constituante : « Depuis qu'on nous rassasie de principes, comment ne s'est-on pas avisé que

[1] M. Mignet, *Histoire de la Révolution*, ch. III.

la stabilité est aussi un principe de gouvernement[1] ? »

Les mœurs et la tradition sont en réalité une même chose. Les mœurs sont les dispositions morales d'une société. Mais ces dispositions ne se forment pas en un jour, elles viennent de loin, elles n'ont de réalité et de puissance que lorsque le temps les a enracinées dans le cœur des hommes. Là où il n'y a point de respect pour les choses d'autrefois, il n'y a point de suite dans la vie morale, et il n'y a point de mœurs. Or une société n'est forte, grande, prospère qu'en raison de ses mœurs.

C'est une des plus pernicieuses erreurs des peuples révolutionnaires, de vouloir tout faire par des lois écrites dont le caprice d'un moment dispose, et de faire bon marché de la coutume qui est l'expression des mœurs. Par les lois seules on peut beaucoup détruire, mais rarement on peut solidement fonder. Un grand écrivain, qui a contribué à répandre les idées démocratiques, bien qu'au fond il fût moins démocrate qu'il n'en avait l'air, Tocqueville, a dit à ce sujet : « On attribue trop d'importance aux lois, trop peu aux mœurs. Je suis convaincu que la situation la plus heureuse, et les meilleures lois, ne peuvent maintenir une constitution en dépit des mœurs, tandis que celles-ci tirent encore parti des positions les plus défavorables et des plus mauvaises lois. L'importance des mœurs est une vérité commune, à laquelle l'étude et l'expérience ramènent sans cesse. Il me semble que je la trouve placée dans mon esprit, comme un point central ; je l'aperçois au bout de toutes mes idées[2]. »

La plupart des hommes ne vivent que de coutumes et

[1] *Histoire de la Révolution*, de M. Mignet, ch. IV.
[2] *La Démocratie en Amérique*, t. II, ch. IX.

d'exemples, vu l'insuffisance des connaissances et la légèreté des jugements dans les masses. Comment pourraient-ils se conduire sans la tradition? Détruire la tradition, c'est détruire une des premières forces régulatrices du mouvement social.

Toute la force de la tradition est dans le sentiment du respect, et à son tour l'affection à la tradition entretient le respect. Le peuple respecte d'instinct les choses anciennes. Pour une société qui n'a pas été corrompue par les prétentions rationalistes, les vieilles mœurs sont toujours réputées bonnes. Ce qui date de loin a pour soi la présomption de conformité à la nature et à la vérité des choses, car ce que repousse la nature ne saurait durer. Montesquieu a dit : « Il y a beaucoup à gagner, en fait de mœurs, à garder les coutumes anciennes. Comme les peuples corrompus font rarement de grandes choses; qu'ils n'ont guère établi de société, fondé de villes, donné de lois ; et qu'au contraire ceux qui avaient des mœurs simples et austères ont fait la plupart des établissements : rappeler les hommes aux maximes anciennes, c'est ordinairement les ramener à la vertu[1]. »

C'est en ajoutant, d'âge en âge, l'expérience à l'expérience, que les hommes réalisent, dans la vie sociale, toute la perfection possible, qu'ils consolident et améliorent leurs institutions. « Si le gouvernement de Rome, disait Cicéron, l'emporte sur celui des autres cités, c'est qu'elles n'ont presque jamais eu que des grands hommes isolés qui avaient constitué chacun sa patrie d'après ses lois et ses principes particuliers : Minos, la Crète,

[1] *Esprit des lois,* liv. V, ch. VII.

Lycurgue, Lacédémone ; et dans Athènes, qui subit tant de mutations, d'abord Thésée, puis Dracon, puis Solon, puis Clisthènes, puis tant d'autres ; et enfin pour ranimer son épuisement et sa faiblesse, un savant homme, Démétrius de Phalères ; tandis que nous, notre constitution politique a été l'œuvre, non d'un seul, mais de plusieurs, et s'est affermie, non par un seul âge d'hommes, mais durant plusieurs siècles. Il n'a jamais existé un génie assez puissant pour que rien ne lui échappât ; et tous les génies du monde, réunis en un seul, ne pourraient pas, dans les limites d'une seule époque, exercer une prévoyance assez étendue pour tout embrasser, sans le secours de l'expérience et de la durée[1]. »

[1] *De Republica*, lib. II, c. I.

Un publiciste anglais contemporain, M. Bagehot, a très-bien marqué cette nécessité de la tradition dans la vie publique. Son opinion a d'autant plus de poids, qu'il est de ceux qui soutiennent les idées du parlementarisme.

« Il existe, en faveur des traditions, un autre argument qui, dans une vieille constitution comme celle de l'Angleterre, n'a guère moins d'importance. Les hommes qui ont le plus d'intelligence se laissent eux-mêmes autant guider par l'habitude que par le raisonnement. La part de la volonté dans les actions humaines est fort peu large ; si la volonté ne reprenait des forces et n'était suppléée par une sorte de sommeil que l'habitude lui permet, elle ne produirait aucun résultat. Nous ne pourrions accomplir chaque jour, de notre chef, tout ce que nous avons à faire. Nous n'achèverions rien, car toute notre énergie se consumerait dans le détail de petits essais de perfectionnement. De plus, un homme sortirait du sentier battu pour aller dans une direction, un autre irait ailleurs ; de sorte qu'au moment d'une crise qni exigerait la combinaison de toutes les forces, il n'y aurait pas deux hommes assez voisins l'un de l'autre pour agir utilement ensemble. C'est l'habitude instinctive que la tradition donne à la race humaine qui détermine la plupart des hommes dans leurs actions ; voilà le cadre solide dans lequel chaque nouvel artiste doit placer son tableau. » *La Constitution anglaise*, p. 11 et 12 de la traduction française.

Telle fut une des causes, et la principale peut-être, de l'étonnante puissance de la cité-reine :

Sic rerum facta est pulcherrima Roma.

On croit, et l'on répète à chaque instant, dans l'école démocratique, que l'attache à la tradition rend impossibles les progrès de la vie sociale, et condamne les peuples à l'immobilité. Si le progrès allait à changer la nature de l'homme en son essence, la fidélité des peuples à leur tradition y mettrait un insurmontable obstacle. Mais ni l'homme, ni la société, en se perfectionnant, ne changent rien aux conditions fondamentales de leur existence. Le travail du progrès consiste à dompter plus complétement de jour en jour, par une lutte incessante, les penchants vicieux de la nature humaine ; à ramener cette nature à sa vérité et à sa simplicité. Tout le secret du progrès gît en ceci : ajouter chaque jour, par des sacrifices sans cesse renouvelés, des vertus à des vertus. Faudrait-il donc, pour acquérir les vertus de l'avenir, renier les vertus du passé? Ou bien, la vertu change-t-elle avec les temps, et ce qui pour nous est vertu, c'est-à-dire force morale et puissance de progrès, l'avenir aura-t-il à s'en préserver comme d'une faiblesse et à s'en dégager comme d'un obstacle?

Lorsque le rationalisme révolutionnaire, qui croit, avec Hégel, à l'éternelle mobilité de toutes choses, brise la chaîne des traditions, il ne fait que suivre la logique de ses idées. Pour tous ceux qui n'ont pas renié la saine raison, qui croient à la vérité une et inaltérable en Dieu, à la réalité et à la persistance de l'ordre par lequel Dieu

manifeste dans les choses créées ses infinies perfections, la tradition est la condition du progrès autant qu'elle l'est de la conservation des sociétés.

Partout, dans le monde, qu'il s'agisse de la vie morale ou de la vie physique, il y a les choses qui demeurent et les choses qui passent. Nous ne pouvons nous perfectionner dans les choses qui passent et changent, qu'en restant fermement attachés aux grandes lois qui dominent toute notre existence. Lorsque, par malheur, nous les avons oubliées et transgressées, il faut que nous mettions toute notre étude, et que nous appliquions tous nos efforts, à nous replacer sous leur joug.

Tout ce qui répond, dans la vie humaine, à l'ordre général et supérieur des principes, constitue le fond de la tradition et doit être sacré. A ce fond viennent s'ajouter tous les faits qui se lient aux conditions particulières de caractère et de vie extérieure des peuples. Là aussi il y a des choses qui ne changent pas et dont la tradition doit être conservée. Interrompre le cours de cette tradition, c'est interrompre le cours même de la vie du peuple; c'est lui enlever toute unité d'action et de développement ; c'est le comdamner à reprendre, à chaque génération, l'œuvre toujours inachevée de son perfectionnement, et à épuiser ses forces dans la poursuite d'un progrès impossible.

S'il n'y a, sans la tradition, ni conservation ni progrès, sans elle il n'y aura pas non plus de liberté. Les libertés qui ne dérivent que des lois sont aussi fragiles que la feuille de papier sur laquelle elles sont écrites. Si les libertés du peuple ne sont pas liées à des faits anciens, si elles ne sont pas entrées dans les habitudes, dans les

traditions nationales, il suffira d'un caprice du pouvoir ou de la foule pour les emporter. Quand un assentiment prolongé et une pratique constante en ont fait une tradition, elles sont aussi durables que le peuple lui-même.

Un peuple n'a jamais plus de liberté que ses mœurs n'en peuvent porter. Écoutons là-dessus un publiciste de l'école libérale, qu'on ne mettra point au nombre de ceux qui préfèrent l'état stationnaire au progrès politique. « La liberté politique, dit M. Laboulaye, est-elle quelque chose d'extérieur, d'absolu comme une vérité mathématique, qu'on transporte de France en Chine sans qu'elle perde rien de sa valeur? ne serait-elle pas, au contraire, le résultat de certaines habitudes, de certains besoins, qu'on ne peut communiquer à un peuple que par degrés, et ne faut-il pas des soins infinis pour l'approprier à la nation, au siècle, au climat qui doit en jouir? La liberté ne résulte pas d'une charte, mais des mœurs, des idées, des habitudes d'un peuple : on ne la décrète pas par un article de loi; le temps en est un des éléments nécessaires et l'apprentissage ne s'en fait pas en un jour. Les institutions, les chartes, les lois écrites n'ont de valeur que par le peuple qu'elles régissent, et par le souffle qui les anime et les vivifie[1]. » Ce souffle, c'est l'âme du peuple, c'est sa tradition, c'est cette force qui se compose de la force de toutes ses générations réunies, seule force qui suffise à constituer et à défendre les vraies libertés.

Mais cette force traditionnelle, qui est comme le souffle et comme l'âme des peuples, d'où leur vient-elle? Où donc l'homme, toujours agité et toujours mobile, irait-il

[1] *Histoire des États-Unis*, 1re époque, p. 211, 2e édit.

chercher la stabilité, sinon en Celui qui est le principe et le centre de tout, et qui seul reste immuable, au milieu des perpétuelles révolutions des choses?

L'esprit de tradition suppose deux choses : d'abord l'amour des principes affermis par une longue pratique et par un long respect, puis l'attachement à tout ce que le travail continu des sociétés a édifié sur cette base première des principes. Or les principes ne sont qu'en Dieu, et nous ne pouvons les tenir que de la puissance établie par Dieu même pour les garder et les répandre, c'est-à-dire de l'Église catholique. D'un autre côté, la fidélité aux vieilles mœurs, l'affection aux institutions que le temps a consacrées, ne peuvent venir que d'une disposition des âmes élevées, par le commerce habituel avec Dieu, au-dessus des inquiétudes et des passions de la vie terrestre.

L'Église catholique vit de la tradition. Tout son labeur dogmatique tend à la conserver pure et ferme, au milieu des passions qui s'efforcent de l'affaiblir et de l'égarer. Les choses saintes dans l'Église catholique sont les choses anciennes. En toutes les doctrines qu'elle affirme, en toutes les vertus qu'elle pratique, l'Église reproduit fidèlement la vie de son divin fondateur. Il y est toujours présent. Il y perpétue, par le ministère sacerdotal, la tradition de son enseignement et de son sacrifice.

Par l'Église, la tradition prend un corps. C'est l'Église qui conserve au monde les principes dans leur réalité vivante. C'est elle qui, par sa prédication et par ses sacrements, dégage les hommes des mobiles intérêts du temps et fixe leurs affections en Dieu. En leur ouvrant les perspectives infinies de la vie spirituelle, elle calme les impatiences de leur cœur, elle les préserve de cette passion

de la nouveauté et du changement, à laquelle sont fatalement livrées les âmes où l'incrédulité a fait le vide.

C'est merveille de contempler le travail lent, patient, inaperçu, mais irrésistible, par lequel l'Église communique la stabilité aux sociétés qui croient en elle. Voyez, à ce point de l'histoire où finit le monde ancien et où commence le monde moderne, comme tout est brisé, réduit en poudre, comme tout semble perdu d'une irremédiable instabilité. Qui n'aurait cru que tout allait finir, alors que le vieux monde romain, livré à la décrépitude, ne tenait plus à rien, et que les mobiles passions de ses barbares conquérants résistaient à tout frein et répugnaient à toutes règles? Et pourtant, de ce chaos, l'Église a su tirer un ordre régulier et stable, où tout s'enchaîne et se développe par le cours du temps, sous la loi d'une surprenante unité. Elle a rendu des traditions à ce monde qui n'en avait plus; elle l'a mis en état de se donner le système de coutumes le plus complet, le plus fécond et le plus persistant qui se soit vu.

Les sociétés modernes ont une puissance de durer et de renaître que n'eurent jamais les sociétés antiques. Elles possèdent un fond de principes et de bonnes habitudes, qui résiste encore aujourd'hui aux plus violentes secousses, et dont jusqu'ici la Révolution elle-même n'a pu complétement triompher. Comment expliquer ce phénomène de morale et d'histoire? L'action de l'Église sur les âmes en donne seule la raison.

Dans les sociétés qui vivent de la foi, les hommes étendent facilement leurs regards au delà du présent, et ils n'éprouvent nulle peine à les tenir fixés en même temps sur le passé et sur l'avenir. Là où les idées et les habi-

tudes sont catholiques, on s'affectionne à tout ce qui forme l'ordre ancien, parce qu'on y voit plus particulièrement Dieu, en qui toutes choses grandissent, se consolident et atteignent leur perfection. Par la pratique de l'obéissance et du sacrifice, l'Église dispose l'homme à préférer la sagesse des ancêtres à l'autorité de sa raison propre et lui rend léger le joug de la tradition. Elle lui enseigne à se méfier de son sens propre, de ses vues personnelles toujours courtes, et vacillantes, et à se confier en Dieu dont la sagesse met à profit le temps, pour conduire l'humanité à des biens que d'elle-même elle n'atteindrait jamais. Sous la main de Dieu, l'homme sent qu'il n'est rien, qu'il n'est qu'un point perdu dans une immense étendue, et qu'il n'a de valeur et de force que s'il s'appuie sur le passé que Dieu l'a aidé à faire pour préparer l'avenir que Dieu lui laisse entrevoir.

LIVRE III

DES FORMES DIVERSES DE LA VIE SOCIALE

CHAPITRE Ier

LES TRANSFORMATIONS SOCIALES

La société passe, comme l'individu, par divers âges. Elle a de faibles commencements ; ce n'est que par le cours du temps qu'elle parvient à son plein développement, et qu'elle atteint son état de perfection.

L'humanité a commencé par la famille et s'est trouvée d'abord constituée sous la forme de société domestique. Croissant sous la bénédiction divine, elle a multiplié ses familles ; les familles réunies ont formé des sociétés publiques. Mais la vie publique elle-même n'a pas toujours la même forme. Elle prend naissance dans l'état patriarcal, elle se développe et reçoit ses véritables caractères dans la cité, et la cité, par son extension naturelle, devient peuple ou nation.

C'est le cours même des choses qui produit ces transformations. « Il est aussi naturel à la famille, dit le P. Ven-

tura, de devenir famille et société, qu'il est naturel à la semence de surgir en tige, de devenir tronc, et de ne s'arrêter qu'à l'état d'arbre, s'épanouissant en une infinité de branches. »

Telle est la marche régulièrement ascendante des sociétés humaines. Mais les écarts de la liberté peuvent troubler cet ordre naturel. Les peuples, parvenus à leur état de perfection, peuvent déchoir par l'abus qu'ils font de leur perfection même. On les voit alors retomber de l'état de nation à l'état de tribus, et plus bas encore peut-être, à l'état de familles isolées, errantes et sauvages.

M. de Bonald fait remarquer que, hors de l'état de société publique, par l'effet des passions humaines, la violence régnerait entre les familles et amènerait inévitablement leur destruction. D'où il conclut très-légitimement que c'est une nécessité naturelle pour l'humanité de constituer entre les familles une société publique. « Il s'élève, dit le grand publiciste catholique, au-dessus des familles, en vertu des lois générales et nécessaires de la conservation du genre humain, un être qui a le pouvoir de soumettre à un ordre général de devoirs, c'est-à-dire aux lois d'une constitution, à l'action d'une administration, les sociétés partielles et diverses. Cet état est appelé l'état général ou public de société, qui est formé de plusieurs sociétés particulières ou domestiques ; et ces familles ainsi réunies en un corps forment une *nation* sous le rapport de la communauté d'origine, un *peuple* sous le rapport de la communauté de territoire, un *État* sous le rapport de la communauté de lois[1]. »

[1] *Législation primitive*, liv. III, ch. IX

Saint Thomas établit, en considérant les besoins de la vie humaine, que la société politique est nécessaire. « La société domestique ne se suffisant pas à elle-même, c'est une nécessité, résultant de la nature même des choses, que le genre humain vive dans la communauté politique, laquelle est formée de la réunion de plusieurs familles. La raison en est que nulle famille isolée ne peut avoir à elle seule tous les arts et tous les métiers nécessaires à la vie humaine ; et que, moins encore, peut-elle trouver en elle-même la connaissance de toutes les choses qu'il est nécessaire qu'elle connaisse[1]. » Commentant ce passage du Docteur angélique, le P. Ventura dit : « L'état domestique est l'état natif de l'homme, mais non son état naturel. La plante, tant qu'elle n'est qu'un faible arbrisseau, n'est que dans un état natif ; et ce n'est que lorsque, par son développement naturel, elle a atteint les dimensions qui lui sont propres et est devenue arbre, qu'elle est dans son état naturel. Il en est absolument de même de l'homme enfant par rapport à l'homme adulte[2]. »

Tandis que les formes de la vie sociale changent, la société au fond, en sa substance, reste la même. La fin générale de la société publique ne diffère pas de la fin assignée à la société domestique. Dans des conditions différentes, l'une et l'autre ont à subir les mêmes épreuves, à soutenir des luttes semblables, à aider les hommes, par l'ordre et les biens du temps présent, à conquérir les biens à venir. Des deux côtés, le pouvoir vient de Dieu, ne commande qu'en vertu de la loi divine, et ne peut rien

[1] *De Regimine principum*, lib. I, c. I.
[2] *Essai sur le pouvoir public*, p. 122.

faire de légitime qu'en conformité avec cette loi. Des deux côtés, les droits et les libertés des gouvernés se déterminent en raison de leurs devoirs. Partout, dans la famille comme dans l'État, on est tenu d'obéir au pouvoir, et l'étendue de cette obligation se règle par la nature et l'étendue des sacrifices que le commandement divin impose à la liberté humaine.

Toutefois on ne pourrait, sous peine d'aller se heurter à des conséquences erronées et dangereuses, oublier que, si le fond de la vie humaine et les lois générales qui la régissent restent toujours les mêmes, les conditions suivant lesquelles ces lois s'appliquent peuvent être différentes. Il s'opère dans les rapports sociaux et dans les droits respectifs des hommes une modification profonde, lorsqu'ils passent de la vie domestique à la vie publique. Le lien du sang, l'affection qui en dérive, le respect naturel qui soumet le fils au père, l'intimité des rapports de la vie, donnent à l'exercice de l'autorité, dans la société domestique, un caractère d'équité et de réglementation discrétionnaire qu'exprime très-bien le terme de gouvernement paternel. Dans la vie publique, les situations, les intérêts, les sentiments sont différents; il ne peut plus y être question seulement d'équité, il faut le droit et la justice rigoureuse. Rien n'est changé quant aux rapports de l'ordre moral, mais les rapports juridiques ne sont plus les mêmes.

L'autorité publique a donc un caractère juridique qui ne permet pas de la confondre avec l'autorité paternelle. L'autorité du souverain politique s'exerce autrement que ne s'exerce l'autorité du père. Elle a besoin de limites et de contre-poids, qu'il ne serait ni utile, ni

juste, ni possible d'introduire dans la société domestique.

Le pouvoir du souverain ne vient pas, comme le pouvoir du père, directement et immédiatement de Dieu : le souverain n'est pas propriétaire des biens compris dans l'étendue de sa souveraineté, comme le père est propriétaire des biens qui forment le domaine de la famille. Il existe entre le père et le fils une étroite unité, que les rapports de souverain à sujet ne comportent pas. Il y a dans la famille, sous la direction du père, une communauté qu'on ne saurait transporter dans l'État, sans mettre la société hors de ses conditions naturelles de vie et de perfectionnement. Imposer à l'une des deux sociétés les rapports juridiques de l'autre, serait faire chose à toutes deux également fatale.

Tous les développements que prend la société humaine, toutes les transformations qui s'opèrent en elle, ont leur fin providentielle. Dieu veut que l'homme étende sa puissance sur toute la terre, et qu'il y établisse, dans sa sainte et merveilleuse unité, le royaume du Christ. Or, ceci ne peut être l'œuvre, ni des familles isolées, ni des cités de médiocre importance. A ce grand travail de domination morale sur le globe, de solidarité spirituelle entre tout ceux qui l'ont conquis, il faut des centres d'action et des forces d'équilibre d'autant plus considérables, que le milieu dans lequel elles ont à s'exercer est plus vaste. C'est par les grandes nations que l'humanité prend possession du globe. Il y a une harmonie naturelle entre la puissance de chaque nation en elle-même, et la puissance collective de l'humanité sur la terre que Dieu lui a donnée.

CHAPITRE II

LA FAMILLE

Tout le genre humain n'est qu'une famille, par l'unité de la race et par le devoir de la charité fraternelle. Toutes les nations qui couvrent le globe procèdent de la famille, et la famille elle-même est l'œuvre de Dieu, qui a créé l'homme et la femme, qui les a unis par le lien du mutuel amour et de l'obéissance commune à la loi de leur auteur. Auteur lui-même, le père exerce, de droit divin, son autorité sur les générations nées de lui. De là, la société domestique, avec sa législation et son pouvoir, avec la double obligation de justice et de charité imposée à ceux qui commandent comme à ceux qui obéissent.

D'abord l'homme est seul. En renfermant toute la race humaine dans le seul Adam, Dieu l'a fait une, et elle conservera ce caractère d'unité dans toute la suite de son existence. Mais les œuvres de Dieu nous montrent partout l'unité féconde s'épanouissant dans la multiplicité. L'homme n'aurait point manifesté en lui la perfection

que le Créateur met à toutes ses œuvres, s'il était resté seul. Dieu veut faire Adam plus semblable à Lui-même, en le rendant créateur suivant la mesure de ce qui est possible à l'être créé. Pour l'accomplissement de cette bénédiction il lui associe la femme. « Il n'est pas bon, dit le Seigneur, qu'Adam soit seul : faisons-lui une aide semblable à lui[1]. » Ève est formée de la substance même d'Adam; Dieu la lui donne pour épouse. Unissant ainsi un seul homme avec une seule femme, il établit dès le commencement la loi fondamentale du mariage.

La femme, suivant l'expression inspirée d'Adam, devait être « l'os des os et la chair de la chair de son époux ». Dans cette union intime de toute la personne, l'homme et la femme sont « deux en une même chair[2] ». Voilà l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal. Quand les passions auront fait dévier l'institution matrimoniale de son état primitif, le Christ, qui en toute chose devait ramener l'humanité à la voie de la perfection, prononcera cette sentence : « N'avez-vous pas lu que celui qui fit l'homme au commencement, les fit mâle et femelle, et qu'il dit : A cause de cela l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair ? Ainsi ils ne sont plus deux, mais, une seule chair. Ce que Dieu donc a uni, que l'homme ne le sépare point[3]. »

N'est-ce point un ressouvenir des traditions divines de l'humanité que cette définition romaine du mariage, dans laquelle nous admirons la majestueuse simplicité

[1] Genèse, II, 18.
[2] Genèse, II, 23 et 24.
[3] Matth., XIX, 4-6.

d'expression propre à ce peuple dont l'empire terrestre devait préparer l'établissement de l'empire spirituel du Christ : *Nuptiæ sunt conjunctio maris et feminæ, et consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio*[1] ?

L'autorité dans la famille a un double caractère : il y a l'autorité du mari et l'autorité du père.

Aussitôt que deux êtres se trouvent réunis, il faut que l'un des deux ait autorité sur l'autre. Dieu a créé l'homme pour être le chef. Il a dit à la femme : « Tu seras sous la puissance de ton époux, et il régnera sur toi[2]. » Dans les aptitudes physiques et morales des deux sexes, tout s'accorde avec cette constitution divine de la société conjugale. L'homme commande à la femme et la protége, mais ce commandement et cette protection s'inspirent de l'amour plus encore que de la justice. Le Docteur des nations a caractérisé l'ordre qui règne dans la société conjugale, par une de ces comparaisons substantielles que Dieu seul peut inspirer, et dont l'homme contemple avec étonnement la mystérieuse profondeur : « Que les femmes soient soumises à leurs maris, comme au Seigneur : parce que le mari est le chef de la femme, comme Jésus-Christ est le chef de l'Église, son corps, dont il est aussi le sauveur. Comme donc l'Église est soumise à Jésus-Christ, de même aussi les femmes doivent être soumises en tout à leurs maris. Et vous, maris, aimez vos femmes comme Jésus-Christ a aimé l'Église, jusqu'à se livrer lui-même pour elle, afin

[1] Fr. 1, D. XXIII, 2.
[2] Genèse, III, 16.

de la sanctifier, en la purifiant par le baptême de l'eau dans la parole de vie; pour se donner à lui-même une Église toute glorieuse, qui n'ait ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais qui soit sainte et immaculée. C'est ainsi que les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. Celui qui aime sa femme s'aime soi-même. Car jamais personne n'a haï sa chair; au contraire, il la nourrit et la soigne comme Jésus-Christ son Église. Que chacun de vous aime sa femme comme soi-même, et que la femme révère son mari[1]. »

Voilà la famille, la société fondamentale en cette vie, élevée jusqu'à l'ordre divin. Ne fallait-il pas, en effet, qu'il en fût ainsi ? Puisque l'homme ne naît que pour s'unir librement à Dieu, ne faut-il pas que, dès son premier jour, il trouve Dieu parmi ceux qui lui apprendront la vie ? Son père et sa mère, fidèles à l'institution divine, lui enseigneront le respect de la loi de justice en même temps que la pratique de la loi de dilection, c'est-à-dire tout ce qui fait la suavité, la règle et la force de la vie. Et cette société des époux sera indissoluble, comme est indissoluble l'union du Christ avec l'Église : en sorte que la durée étant dans la société domestique, elle sera partout dans les mœurs et dans les institutions.

Entre le père et le fils, aussi bien qu'entre l'époux et l'épouse, c'est l'ordre divin qui règne. Dieu, qui a conféré à l'homme la paternité, lui a donné par là même, sur ceux qui sont sortis de lui, le pouvoir avec ses droits et aussi avec ses devoirs. Dieu est l'auteur de toutes choses, il exerce sur elles l'autorité par droit de création ; par

[1] Eph., v, 22-33.

ressemblance et par dérivation de droit, le père, qui est l'auteur de ses fils, a sur eux autorité. Comme c'est en vertu d'une disposition divine que le père, continuant dans le monde l'œuvre créatrice, engendre ses fils, c'est aussi de droit divin qu'il exerce à leur égard la puissance.

La mère partage avec le père le gouvernement de la famille et les soins de l'éducation des enfants. Dieu a dit à tout homme : « Honore ton père et ta mère. » Auteurs l'un et l'autre de la vie des fils, ils ont tous deux leur part dans l'exercice de la puissance paternelle. Tous deux sont, pour leurs enfants, les ministres de la justice et de l'amour, de telle façon pourtant, que la justice appartient plus spécialement au père, l'amour plus spécialement à la mère. La femme est en toutes choses l'aide de l'homme, semblable à lui-même, mais point absolument son égale[1]. A l'égard de l'enfant, le père et la mère ne font qu'un ; mais il y a dans cette unité une harmonie qui repose sur le principe hiérarchique. L'Église obéit à son époux, qui est le Christ, et elle gouverne ses enfants par son autorité. C'est Lui qui parle en elle, c'est Lui qu'on écoute quand on écoute l'Église. De même, quand le fils écoute les conseils et les commandements de la mère, c'est le père qu'il écoute et c'est à ses commandements qu'il obéit. Le père et la

[1] « L'homme n'a point été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a point été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme.... Cependant, ni l'homme n'est point sans la femme, ni la femme sans l'homme, dans le Seigneur. Car, comme la femme a été tirée de l'homme, ainsi l'homme est par la femme ; mais tout vient de Dieu. » — Saint Paul, I Cor., XI, 8, 9, 11, 12.

mère sont deux en une même autorité quant au gouvernement domestique, comme ils sont, dans la société conjugale, deux en une même chair.

« C'est de Dieu que toute paternité tire son nom au ciel et sur la terre[1]. » La paternité de l'homme donne des fils à Dieu. Partout, dans les choses temporelles, on retrouve la fin divine. Mettre au monde des hommes qui seront appelés à glorifier Dieu par leurs œuvres, les guider dans la voie qui les conduira à la possession même de Dieu, telle est la mission du père et de la mère. Il n'en est point au monde de plus grande ; et c'est pourquoi, parmi les pouvoirs qui président à la société humaine, il n'en est point de plus vénéré que le pouvoir paternel.

Puisque c'est pour l'accomplissement du plan divin que la famille perpétue l'humanité, il faut qu'elle la perpétue, non dans des conditions d'individualisme, qui répugnent à la nature humaine et sont étrangères, et même adverses, aux desseins de Dieu, mais dans les conditions de vie collective et traditionnelle que nous imposent les lois de notre être physique et de notre être moral.

Dieu a mis l'unité dans la famille. Il l'y a mise, non-seulement entre le père et la mère, mais encore entre toutes les générations qui procèdent d'eux. Elle y est par le principe mystérieux de la solidarité des races et de l'hérédité.

L'homme a le sentiment inné de l'hérédité. Il aspire à une durée que la brièveté de son existence individuelle lui refuse. Ses fils continuent sa personne. Il vit dans

[1] Eph., III, 15.

ses fils et dans les fils de ses fils. C'est la tradition qui fait entre eux le lien et la consistance. Que serait la famille, sans cette force de continuité et de perpétuité qui attache les unes aux autres ses générations? D'où lui viendrait, si les traditions lui manquaient, cette unité dans la succession et dans la diversité des temps, qui constitue son être moral? L'âme de la famille, sa vie, sa loi, c'est le respect des ancêtres. Sans la tradition, la famille n'est plus qu'une agglomération passagère d'existences individuelles, que forme l'intérêt du moment, et qui ne dure pas plus que lui. Elle n'est plus la famille.

Or, pour que les fils continuent la tradition du père, il faut qu'ils succèdent aux biens que son travail a créés, qu'ils continuent de posséder le domaine dans lequel se fixe et s'incorpore l'être moral de la famille; il faut que la famille ait son foyer, autour duquel se groupent tous ceux sur qui s'exerce la souveraineté du père. La famille n'a de vie propre et réelle que par la liberté de son foyer; elle n'a de durée complétement assurée, de pleine idendité, que par la transmission héréditaire du domaine et du foyer paternels. Lui ôter la perpétuité du foyer, c'est lui ôter une grande partie de sa force; lui ôter absolument l'hérédité du patrimoine, ce serait lui ôter la vie même.

Telles sont les conditions naturelles d'existence de toute vie humaine dans la société. On les trouve à l'origine dans la société patriarcale, et on les retrouvera toujours et partout, jusqu'à la fin, dans les plus vastes et les plus puissantes sociétés. On peut dire avec M. Coquille : « La trilogie sociale, religion, famille, propriété, est, au début de la société, supérieure aux sociétaires,

indépendante de leur volonté, car elle émane de la puissance créatrice[1]. »

Dans la vie de famille, comme en toute vie sociale, comme partout où se manifestent des relations d'autorité et d'obéissance, la mutuelle charité trouve à s'exercer.

La famille est la grande école du sacrifice. L'homme rencontre la loi du sacrifice à son berceau, et elle le suit jusqu'à la tombe. De l'époux à l'épouse, du père au fils, du fils au père, tout est mutuel amour et mutuel sacrifice. Dans la famille, l'amour qui détermine le sacrifice et que le sacrifice alimente, tient la grande place; le droit n'y tient qu'une place fort secondaire. Admirable similitude de la société de la famille avec l'ineffable société où vivent les trois personnes divines, entre lesquelles il n'y a d'autre loi que le réciproque amour! Là gît la raison de cette affection sans pareille que toute âme droite ressent pour la famille, et dont aucune attache de la vie publique ne peut approcher.

Dans la famille, l'affection naturelle rend le sacrifice plus facile: l'intimité des rapports et le caractère discrétionnaire de l'autorité le rendent plus nécessaire. Le père qui craint Dieu trouve dans sa loi la raison et la limite des sévérités nécessaires, en même temps qu'il trouve dans son propre cœur la source d'une miséricorde qui, en tempérant la justice, accroît son efficacité. C'est dans la vie de famille que la justice et la charité sont étroitement unies; c'est là que l'homme apprend, sous une direction qui tient plus particulièrement du gouvernement divin, à ne les point séparer; c'est là qu'elles

[1] *Les Légistes*, p. 71.

prennent sur les mœurs cet empire d'où dépendent l'ordre et l'harmonie de la société publique.

A l'origine, la famille est toute la société. Le père y exerce toute autorité et toute justice. En ces premiers temps, il ne vient à l'idée de personne de rompre avec l'ordre naturel de la vie, et de séparer les choses humaines des choses divines. Le père est le chef spirituel et le chef temporel de tous ceux qui proviennent de lui; il est pontife et roi tout ensemble. Longtemps, alors même que la société publique sera constituée, il conservera ce caractère. « La famille antique, a-t-on dit, est une association religieuse plus encore qu'une association de nature[1]. »

Mais dans les sociétés livrées aux erreurs du paganisme, la corruption des mœurs a dénaturé le droit paternel; elle en a ôté la charité, et il n'y reste plus que l'idée d'une justice d'autant plus rigoureuse, qu'elle prononce au nom du pouvoir absolu de la religion. On sait ce qu'était la sombre et inflexible majesté du *pater-familias* de l'ancienne Rome. Dans les cultes païens, c'est la terreur qui domine, et la miséricorde ne s'y montre guère. La religion a fait la famille à son image. Il faudra que le Christ ait ranimé, au centre de toute so-

[1] M. Fustel de Coulanges, *la Cité antique,* liv. II, ch. I.

Le savant écrivain, résumant la tradition antique, nous montre le foyer sur lequel s'entretient le feu sacré, comme le centre autour duquel la famille se trouve rassemblée et constituée : « L'ancienne langue grecque avait un mot bien significatif pour désigner une famille : on disait ἐπίστιον, mot qui signifie littéralement ce qui est auprès d'un foyer. Une famille était un groupe de personnes auxquelles la religion permettait d'invoquer le même foyer et d'offrir le repas funèbre aux mêmes ancêtres. »

ciété domestique et publique, cette flamme de la charité, dont la flamme sacrée du foyer antique n'était plus qu'un symbole incompris, pour qu'on voie reparaître sur le front du père la grave et douce majesté des âges primitifs.

La civilisation séparée de la religion énerve l'autorité paternelle sans l'adoucir. Dans les mœurs démocratiques et utilitaires, elle devient à la fois brutale, insouciante et impuissante. En sécularisant la famille, en substituant le commandement légal au commandement divin, on ôte toute force à l'autorité domestique, en même temps qu'on prive de toute garantie sérieuse ceux sur qui elle s'exerce. Lorsque l'idée de l'indépendance personnelle et de la souveraineté rationnelle envahit le foyer domestique, le père et le fils s'en prévalent également pour s'affranchir du devoir.

Lorsque Dieu, source de toute paternité, n'est plus présent au foyer domestique, il n'y a plus véritablement de famille. La société domestique est d'institution divine. L'autorité qui la régit vient directement de Dieu. Le consentement des époux qui la forme, échangé en présence de Dieu, constitue, par l'intervention du prêtre, un sacrement, sans lequel la famille, au sens chrétien, n'existe pas, et sans lequel elle n'a ni moralité véritable, ni cohésion, ni durée. Pourrait-on appeler famille cette réunion d'êtres humains que le seul intérêt a rapprochés, que la seule contrainte légale tient unis, et qu'au premier moment, lorsque cette contrainte aura cessé, l'intérêt dispersera?

Dès les temps les plus reculés, les corruptions de l'homme ont attaqué dans la famille l'œuvre de Dieu. Par

l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal, Dieu a imposé à la vie domestique une loi d'abnégation qui pèse à notre nature déchue, mais qui seule donne à la famille sa constitution vraie et sa perfection. Toujours les passions, soulevées par celui qui fut égoïste et rebelle dès le commencement, ont tenté de soustraire la famille à ce joug qui fait sa force, son repos, sa durée et son honneur.

Lamech, de la descendance de Caïn, prit le premier deux femmes, et introduisit dans les mœurs de l'Orient la polygamie qui y règne encore. On sait comment Mahomet, couvrant sa luxure par de prétendues révélations, fit du harem une des grandes institutions de l'Islam[1]. On sait aussi que de nos jours le prophète des Mormons, qui a plus d'un trait de similitude avec le prophète des musulmans, impose aux siens comme un devoir la polygamie. Ce qui résulte de cet abaissement du mariage pour les mœurs, personne ne l'ignore. On sait aussi dans quel mépris et dans quelle dégradation il jette la femme, réduite presque toujours, de droit ou de fait, à la condition d'esclave[2].

[1] M. Muir, qui a étudié la doctrine de Mahomet et les origines de l'islamisme, non-seulement de loin et dans les livres, mais sur les lieux et dans les traditions, a mis dans tout son jour ce côté de la vie et de l'œuvre législative de Mahomet.

Voir le résumé qu'il fait du caractère de Mahomet, dans le ch. XXXVII (t. IV, p. 309) de son ouvrage *the Life of Mahomet*. Voir aussi les particularités significatives qu'il rapporte sur le mariage du prophète avec Zeinab, la femme de Zeid, son fils adoptif. Tome III, p. 228.

[2] M. Blanqui, dans un rapport présenté à l'Académie des sciences morales de l'Institut de France, à la suite d'une mission remplie

Si la polygamie est fatale à la famille, le divorce, qui établit dans les mœurs une sorte de polygamie successive, ne l'est guère moins. Que deviennent, avec le divorce, l'autorité du mari, la dignité de la femme, la sé-

par lui en Orient, trace un tableau frappant des mœurs de l'Orient polygame :

« Il m'est impossible d'exposer ici, même avec la plus grande réserve, les conséquences sociales de la démoralisation profonde et incurable particulière à la race turque (l'auteur parle ici d'une abomination orientale, trop connue déjà des païens, et qu'il est impossible de nommer dans une langue chrétienne). Je ne l'aurais pas supposée possible, si je n'en avais trouvé partout à chaque pas la trace lamentable. Que vous dirai-je aussi d'un autre signe funeste de la décadence musulmane, de ce crime effroyable qui attente à l'humanité dès avant le berceau, et qui s'exerce en Turquie, comme profession, avec une habileté infernale. Vous frémiriez, messieurs, si je hasardais devant vous la statistique de ces homicides qui disputent chaque année des milliers de créatures au Créateur. La race turque s'appauvrit à vue d'œil, sous l'influence du principe, religieux chez elle, de la polygamie. Quoiqu'il use de la polygamie beaucoup plus sobrement qu'on ne pense en Europe, le musulman lui paye un tribut bien amer, rien qu'en la conservant comme principe. Il s'abaisse en abaissant la femme, il se ruine en voulant la ruiner.

« D'un autre côté, la race chrétienne s'élève radieuse du sein de la persécution religieuse et politique, et pénètre le voyageur attentif d'une douce espérance. Je n'ai pas vu sans respect et sans émotion la chasteté assise au foyer des populations bulgares, celles surtout qui appartiennent à la souche slave. C'est un spectacle admirable. Le long malheur qui a pesé sur elles semble les avoir épurées. Les affections domestiques se sont épurées dans le sanctuaire sans cesse menacé de la famille. C'est là qu'on retrouve intactes, comme au temps des patriarches, des vertus qui s'affaiblissent dans notre pays de liberté précoce et d'émancipation hasardeuse : la déférence filiale, le respect des femmes, la fidélité conjugale, la dignité paternelle. » — *La Turquie d'Europe*, brochure in-8. Paris, 1843, p. 18 et 19.

Le même écrivain résume en ces termes les conséquences de la polygamie sur la condition de la femme. « Esclave ou traitée comme telle, la femme garde ou acquiert les vices de l'esclavage ;

curité et le repos de la famille, l'avenir, l'existence même des enfants?

Dans le mariage chrétien, il y a avant tout des devoirs. L'imperfection humaine peut les rendre parfois difficiles à pratiquer; mais l'esprit de sacrifice, que le Christ répand dans les siens, rend possible, souvent même facile, ce que la nature d'elle-même ne saurait porter. Le chrétient sait qu'il ne vit point seulement pour lui, mais pour Dieu, avant tout, et pour ceux dont Dieu a rattaché l'existence à la sienne. Toute la question, quant au divorce, est entre ceux qui croient que l'homme n'est en ce monde que pour chercher, par la libre expansion de tous ses instincts, un bonheur tout personnel, et ceux qui croient,

elle les transmet à ses enfants, auxquels elle ne saurait transmettre autre chose, car elle n'a rien reçu ni rien appris qu'elle ose leur apprendre. La femme est descendue en Orient de toute la hauteur où le Créateur l'a placée près de l'homme ; elle est devenue sur le marché une marchandise, dans le harem moins qu'une courtisane ; elle n'a réellement plus de place dans l'ordre social, elle ne s'appartient point à elle-même ; on ne peut pas même voir ses traits quand on l'épouse, lorsqu'elle n'est point esclave ; on ne la consulte pas plus pour la marier que pour la vendre. Rien ne saurait égaler la déplorable nullité de ces femmes, l'état d'abjection matérielle et morale où elles sont forcées de végéter. » — *Ibid.*, p. 70.

M. Muir fait remarquer qu'une fois la polygamie et le divorce introduits dans les mœurs, avec la licence qui les accompagne inévitablement, c'était une nécessité, pour éviter les désordres extrêmes, de réduire la femme, encore libre, à la contrainte servile que le Coran impose à toutes les femmes. *The Life of Mahomet*, t. III, p. 234.

Il n'est pas inutile de rappeler ces faits et ces considérations, en présence de certaines tentatives d'écrivains sensualistes pour réhabiliter l'islamisme avec ses harems. Voir comme preuve : *la Syrie moderne*, par M. Jules David, orientaliste, dans la collection *l'Univers pittoresque*, Didot, 1862, p. 178.

au contraire, que le bonheur est dans la répression des passions et des inconstances du cœur, dans l'accomplissement, même pénible parfois, des devoirs que la loi divine nous impose, et dans la soumission à l'ordre que Dieu a établi.

Dieu a rendu indissoluble l'union des époux, comme l'est celle du Christ avec son Église. L'union du Christ avec l'Église a sa source dans le sacrifice; c'est sur la croix que le Christ a pris l'Église pour épouse, et l'Église ne reste unie à son céleste époux que par les sacrifices constants de son obéissance, et bien souvent de son sang. Otez aux hommes l'esprit de sacrifice, et il n'y aura plus au monde aucun lien entre qui que ce soit, pas plus dans l'ordre civil que dans l'ordre spirituel, et le lien de la famille sera, plus que tous les autres, détendu et brisé.

Seuls, les peuples fidèles à l'Église càtholique ont conservé à la famille toute sa pureté, parce que seuls ils ont maintenu obstinément, dans leurs lois, la règle évangélique sur l'unité et l'indissolubilité du lien conjugal. On sait quelles luttes l'Église eut à livrer, pour triompher des corruptions païennes et des passions barbares auxquelles ce joug semblait trop dur. Ce fut surtout en restituant à la femme la grandeur morale, que les vices du paganisme lui avaient enlevée, que l'Église réforma la famille et purgea la société des hontes de la polygamie et du divorce.

Par l'honneur particulier qu'elle rend à celle qui, restant toujours vierge, devint la mère de Dieu, l'Église a donné à la femme une beauté et une grandeur morales qui dépassent la mesure de la nature livrée à elle-même. L'antiquité, dans ses types les plus élevés, n'eut rien qui ap-

proche de cette grandeur de la femme chrétienne; le peuple de Dieu lui-même n'en contempla que des figures.

Celle qui, dans les affections de la famille, ne connut jamais que le devoir, le sacrifice, et le don de soi-même en Dieu; celle qui eut, sans aucune ombre d'infirmité humaine, toutes les vertus qui font la perfection de la fille, de l'épouse et de la mère; celle qui fut sans tache dès le commencement et resta telle jusqu'au jour où Dieu la fit monter à lui et la donna pour reine aux anges et aux hommes; cette Vierge des vierges, cette Mère très-pure, pour laquelle, depuis qu'elle a été montrée à la terre, les hommes trouvent de siècle en siècle de nouvelles paroles d'admiration, d'amour et de gratitude, s'offre au monde régénéré comme l'idéal auquel aspirent toutes les filles d'Ève rachetées par le sang du Christ. Dans cet idéal, tout homme, lorsqu'il a le cœur droit, contemple avec respect la dignité de celle à qui le devoir et l'amour le lient en ce monde. Sous le chaste regard de la Vierge immaculée, toutes les souillures et toutes les servitudes de la famille déchue disparaissent. Grâce à elle, la liberté des enfants de Dieu est au foyer domestique, avec la vertu qui est la source et la gardienne de toute liberté.

CHAPITRE III

LA TRIBU

La tribu nous présente un état social intermédiaire entre la société domestique et la société politique pleinement constituée. On y retrouve encore les traits de la vie de famille, et déjà l'organisation politique s'y montre avec ses institutions essentielles et le caractère qui lui est propre.

La Bible nous fait voir, dans Abraham et ses premiers descendants, les chefs de famille réunissant la double dignité de pères et de rois. Quand Abraham combat, avec trois cent dix-huit des siens, les rois qui avaient pillé Sodome et Gomorrhe, il agit lui-même en roi : il a une troupe qu'il commande, il a des alliés, il use des droits de la victoire et dispose en souverain des biens conquis. Nous le voyons plus tard faire avec Abimélec un véritable traité de souverain à souverain. Quand il demande aux fils de Heth une sépulture pour Sara, ils lui donnent dans leur réponse le titre de prince : *Princeps Dei es apud nos*. Isaac vivait en la même condition que son

père. Dans la bénédiction qu'il donne à son fils Jacob, il y a une transmission d'autorité souveraine sur tous ceux qui composaient sa race : « Que Dieu te donne, de la rosée du ciel et de la graisse de la terre, l'abondance du froment et du vin. Que les peuples te soient asservis et que les tribus t'adorent. *Sois le seigneur de tes frères, et que les enfants de ta mère s'abaissent devant toi*; que celui qui te maudira soit maudit lui-même, et que celui qui te bénira soit comblé de bénédictions. » Les patriarches qui succèdent à ces premiers pères du peuple de Dieu sont, comme eux, les chefs de leur tribu. Comme eux, ils règnent sur leur descendance et sur leurs nombreux serviteurs, ils pourvoient à la défense de la société soumise à leur pouvoir, ils rendent la justice, et ils disposent du patrimoine commun[1].

Dans les sociétés primitives, lorsque déjà elles sont attachées au sol et régulièrement constituées à l'état de vie publique, on retrouve partout la trace des institutions patriarcales. Les *gentes* qui, sous des noms divers, ont leur place dans la société grecque et dans la société romaine, et qui sont, à l'origine, un des éléments les plus importants de la constitution politique, tiennent de près à la famille. On retrouve dans la *gens* bien des traits de la vie domestique, alors même que son organisation ne se fonde plus exclusivement sur les liens du sang.

Grâce aux investigations si perspicaces de M. Grote, on peut suivre, dans l'histoire politique d'Athènes, le mouvement d'accroissement et d'agrégation successive par lequel la société passe de la famille à la cité.

[1] Genèse, XIV, XXI, XXIII, XXIV-XXXVIII, passim.

Les *gentes*, de même que les phratries, sont des agrégations de petites unités primitives réunies en une unité plus considérable. Elles naissent séparément et spontanément, sans unité calculée à l'avance, et sans rapport avec un but politique commun. Le législateur les trouve préexistantes et les dispose ou les modifie pour répondre à quelque dessein national. Ce sont des associations réelles, anciennes, durables. Elles ont leur origine dans la maison, le foyer ou la famille. Elles forment des clans unis par des cérémonies religieuses communes, par la sépulture qui est commune aussi, par des droits mutuels de succession, par des devoirs d'assistance réciproque, par l'obligation imposée à leurs membres de se marier entre eux dans certains cas déterminés, et par la possession de biens communs. L'union phratrique rattache les unes aux autres plusieurs *gentes* ; elle est moins intime, mais elle comprend encore quelques droits et obligations réciproques d'un caractère analogue à ceux qui forment le lien de la *gens*.

« Telle était, dit le savant historien de la Grèce, la première union religieuse et sociale de l'Attique, dans son échelle graduellement ascendante. Elle était distincte de l'union politique, probablement d'introduction plus récente, représentée d'abord par les trittyes et les naukraries, et dans les temps postérieurs, par les dix tribus de Clisthènes, subdivisées en trittyes et en dèmes. Le lien d'agrégation formé par la religion et la famille est antérieur au lien établi par les lois politiques. Toutes les associations de *phratries* et de *gentes*, les plus considérables aussi bien que les plus petites, étaient fondées sur les mêmes principes et les mêmes tendances de l'es-

prit grec : une réunion de l'idée du culte avec celle d'ancêtres, ou d'une communauté de certains rites religieux spéciaux avec une communauté de sang réelle ou supposée. Le dieu ou le héros, auquel les membres assemblés offraient leurs sacrifices, était conçu comme le premier père auquel ils devaient leur origine[1]. »

A Rome, c'est aussi dans la famille, et dans l'association patriarcale qui en est l'extension, qu'il faut chercher l'origine de la cité dont la domination finira par embrasser le monde antique. La *gens*, c'est la famille, avec son organisation primitive[2]. La réunion des *gentes* produit la curie italienne qui répond à la phratrie des Grecs, et

[1] *Histoire de la Grèce*, IIe partie, ch. III, t. IV, p. 94-103 de la traduction française. Paris, Lacroix, 1865.

[2] M. Fustel de Coulanges a parfaitement établi ce point.

« La *gens*, dit-il, n'était pas une association de famille, mais elle était la famille elle-même. Elle pouvait indifféremment ne comprendre qu'une seule lignée ou produire des branches nombreuses ; ce n'était toujours qu'une famille. L'étroite solidarité qui lie tous les membres de la *gens* n'a rien de surprenant ; ils sont parents par la naissance. Le culte qu'ils pratiquent en commun n'est pas une fiction ; il leur vient de leurs ancêtres. Comme ils ont une même famille, ils ont une sépulture commune. Pour la même raison, la loi des douze tables les déclare aptes à hériter les uns des autres. Pour la même raison encore ils portent un même nom. Comme ils avaient tous, à l'origine, un même patrimoine indivis, ce fut un usage, et même une nécessité, que la *gens* entière répondît de la dette d'un de ses membres et qu'elle payât la rançon du prisonnier ou l'amende du condamné. Toutes ces règles s'étaient établies d'elles-mêmes lorsque la *gens* avait encore son unité ; quand elle se démembra, elles ne purent pas disparaître complétement. De l'unité antique et sainte de cette famille il resta des marques persistantes, dans le sacrifice annuel qui rassemblait les membres épars, dans le nom qui leur restait commun, dans la législation qui leur reconnaissait des droits d'héritiers, dans les mœurs qui leur ordonnaient de s'entr'aider. » (*La Cité antique*, liv. II, ch. x, § 3.)

la réunion des curies produit la tribu, comme le fait remarquer M. Mommsen : « La terre romaine se divisait, à l'origine, en un certaine nombre de circonscriptions, appartenant chacune à une même famille, et qui se groupaient entre elles pour former les anciens cantons ou tribus villageoises. Là, comme dans le reste de l'Italie, et aussi sans doute, comme en Grèce, chaque canton se forme peu à peu d'un certain nombre de petites communautés habitant le même lieu et appartenant aux mêmes familles[1]. » Durant tout le cours de son histoire, Rome, qui eut plus que tout autre peuple l'esprit de tradition, conserva dans son droit l'antique lien des *gentes*[2].

Les peuples modernes nous offrent, à leurs origines,

[1] « C'est bien la *maison* (οἰκία) ou la *famille hellénique*, d'où sortent le comê ou le dème (κώμη, δῆμος, bourg, tribu), et aussi la tribu des Romains. En Italie, les noms sont analogues : le *vicus* (οἶκος signifiant aussi la maison), et le pagus (de *pangere*, bâtir) indiquent visiblement la réunion du *clan* sous les mêmes toits. Ce n'est qu'à la longue et par une dérivation du sens littéraire que l'usage explique, qu'ils signifient *bourg* et *village*. De même que la maison a son champ, de même le village ou les maisons de la communauté ont leur territoire délimité ; lequel, ainsi que nous le verrons plus loin, sera cultivé longtemps encore comme champ patrimonial, c'est-à-dire d'après la loi de la communauté agraire. » Mommsen, *Histoire romaine*, liv. I, c. III, t. I, p. 49.

[2] M. Fustel de Coulanges dit avec grande précision, en s'appuyant sur les faits : « La société humaine n'a pas grandi à la façon d'un cercle qui s'élargit peu à peu, gagnant de proche en proche. Ce sont au contraire des petits groupes qui, constitués longtemps à l'avance, se sont agrégés les uns aux autres. Plusieurs familles ont formé la phratrie, plusieurs phratries la tribu, plusieurs tribus la cité. Famille, phratrie, tribu, cité, sont d'ailleurs des sociétés exactement semblables entre elles, et qui sont nées l'une de l'autre par une série de fédérations. » — *La Cité antique*, liv. III, ch. III.

une constitution analogue. On y trouve également la famille comme point initial de toute vie sociale, et longtemps les traits principaux de son organisation se maintiennent dans l'ordre plus général de la cité. « La famille germanique, dit M. Dareste, et il faut ici prendre ce mot dans sa plus large extension, en y comprenant la parenté, les serviteurs libres et les esclaves, formait une petite société dans laquelle le pouvoir appartenait au chef. En analysant ce pouvoir, on a trouvé qu'il comprenait : 1° un droit sur la personne et les biens de tous les membres de la famille, une sorte de juridiction patriarcale ; 2° un devoir de protection ou de patronage à leur égard ; 3° enfin une responsabilité de leurs actes, responsabilité que le chef contractait à la fois vis-à-vis des familles étrangères et des officiers royaux. Quoique modifiée par le progrès nécessaire de l'administration, cette constitution politique de la famille se maintint longtemps, et dans une assez large mesure. La *commune*, ou l'association formée par les chefs de district, était en quelque sorte l'extension de la famille. Aussi la loi salique déclarait-elle les chefs de famille mutuellement responsables de la tranquillité publique[1]. »

Ce même ordre de rapports sociaux se retrouve chez les Gaulois. « Dans les pays celtiques, dit le même historien, la famille, composée des parents réunis jusqu'au quatrième degré en ligne directe, et jusqu'au neuvième en ligne collatérale, formait une petite association élémentaire qui avait son chef et ses lois. Le chef exerçait une autorité sans partage et à peu près sans limites sur

[1] *Histoire de France*, t. I, p. 266.

sa femme, sur ses enfents, sur tous les siens. Il était maître ou plutôt seigneur de la terre, car elle était moins sa propriété que la propriété collective de la famille. Plusieurs familles distinctes, mais ayant entre elles le lien de la parenté et d'une origine commune, formaient une association plus étendue, une tribu ou un clan. Le clan n'était pas composé uniquement de familles liées par une parenté commune; il renfermait encore un autre élément, les clients et les esclaves. De même que plusieurs familles unies par une origine commune formaient un clan, plusieurs clans réunis par un lieu semblable, bien que plus éloigné, formaient une nation, ou ce que les Romains appelèrent une cité.... La société gauloise resta généralement fidèle à son organisation patriarcale originaire. Elle conserva longtemps ses cadres primitifs, avec une ténacité dont les cantons montagneux des Iles-Britanniques nous ont laissé des exemples frappants[1]. »

Enfin, dans celle de toutes les sociétés contemporaines qui s'est formée le plus tard et développée le plus lentement, dans l'empire de Russie, nous rencontrons aujourd'hui encore la trace vivante de ces institutions primitives, par lesquelles s'opère la transition entre la société domestique et la société publique. Le *mir* slave est, à l'origine, l'association patriarcale à laquelle l'affection du peuple attribue un caractère presque sacré. « Le sens primitif de ce mot, dit M. de Haxthausen, indique quelque chose de vénérable et de saint; il signifie en même temps la *commune* et l'*univers;* il ne saurait être tra-

[1] *Histoire de France*, t. I, p. 19 et 20.

duit en langue étrangère que par le mot grec *kosmos*. Le *mir*, ou la commune, est la base réelle de toutes les institutions populaires de la Russie. L'unité du sang, de la famille, de la commune qui n'en est qu'une phase plus avancée, ne se manifeste nulle part avec autant de force et d'énergie que dans le peuple russe. L'unité de famille et la communauté de biens formaient le caractère primitif de la société slave. La famille avait son centre d'unité dans son chef, dans le père. Si le père n'existait plus, le frère aîné prenait sa place. Si, par quelque accident, la transmission de l'autorité paternelle était interrompue, les autres membres de la famille devaient élire un chef ou père. Si leur choix tombait sur le plus jeune, celui-ci était néanmoins appelé l'*ancien*, ou le père, auquel tous obéissaient sans réserve. Ce droit, qui découle des mœurs et sentiments populaires, se trouve exprimé dans beaucoup de proverbes; par exemple : « L'opinion « du plus âgé est toujours la plus juste; là où est la « vieillesse, là est la raison; les frères et cadets doivent « respecter leur aîné à l'égal d'un père. » Dans les familles slaves organisées d'après ce système, aucun membre n'avait une fortune individuelle. Tout appartenait à la propriété commune, dont chaque membre adulte de la famille aurait pu librement disposer, s'il n'avait été soumis à l'autorité absolue du père naturel ou élu. Mais, avec le progrès du temps, il devint impossible de maintenir l'unité de la maison commune. Les membres particuliers commencèrent à former, avec leurs femmes et leurs enfants, des groupes à part. Ils élevèrent des maisons et autres dépendances, mais sur le sol commun et en restant dans la communauté soumise au chef de famille.

Ils formèrent la commune primitive des villages slaves, c'est-à-dire la commune de la famille, dont le chef était l'*ancien*. La propriété du sol resta commune; loin d'être divisée comme bien particulier entre les divers groupes, la terre était cultivée en commun, et ses produits seulement étaient partagés, par portions égales, entre les groupes. De nos jours on trouve encore chez les *Raskolniks*, au centre des forêts, quelques communes de ce genre, qui sont appelées *skit*. Il est évident que ces conditions sociales étaient incompatibles avec les progrès de la civilisation, et surtout de l'agriculture; cependant elles ont donné naissance, dans toute la Russie proprement dite, à une espèce d'organisation rurale qui repose encore actuellement sur la propriété et la possession communes[1]. »

Aux origines de la société, on rencontre partout la solidarité obligatoire et le lien héréditaire, qui tiennent aux conditions de la vie de la famille et de l'organisation de la tribu. Dans la *gens*, plus tard dans la phratrie hellénique et dans la curie italienne, on reconnaît les mêmes conditions de communauté et d'engagement permanent que nous offrent, à leur berceau, les peuples de l'Europe moderne. Ces conditions s'imposent à la classe libre dominante aussi bien qu'aux classes assujetties. Les membres de la *gens*, en Grèce comme en Italie, possèdent toute l'étendue du droit religieux et du droit civil du clan ou confrérie à laquelle la naissance les rattache; mais, d'autre part, ils lui appartiennent par les obligations que leur impose la confraternité fondée sur la nais-

[1] *Études sur la Russie*, t. III, ch. IV.

sance, et organisée sur la règle de l'unité du culte, de l'assistance mutuelle et de la soumission aux décrets portés par la communauté dans l'intérêt de tous.

On ne pourrait, sans faire violence à la nature des choses, organiser, sous la règle du droit individuel et de la pleine liberté, une société dont les mœurs tiennent encore de l'état patriarcal. L'engagement permanent est la loi naturelle de la communauté domestique. La famille, en effet, assure à tous ses membres la subsistance. Ne faut-il pas dès lors qu'elle puisse compter sur le concours de tous les bras à l'œuvre du travail qui la nourrit? D'ailleurs, l'isolement de la famille primitive et de la tribu qui la continue, la nécessité d'efforts énergiques et longtemps soutenus pour mettre en valeur les forces productives dont disposent les sociétés naissantes, puis encore l'impossibilité pour l'homme de vivre indépendant dans un monde où il n'y a pas d'ordre général qui puisse le protéger, toutes ces causes contribuent à retenir attachés à la tribu, par le lien d'un engagement permanent, les hommes qui n'ont d'autre ressource que leur travail.

En ces sociétés primitives, les classes inférieures, bien qu'elles soient dans un état d'assujettissement à l'égard des classes supérieures, ne sont pourtant point privées de toute liberté. Aussi longtemps que règnent, avec les vertus primitives, les mœurs patriarcales, leur condition reste assez douce. La sujétion n'a alors d'autre caractère que celui des relations fixes et permanentes qu'imposent les conditions du travail durant cette période de la vie sociale; elle se rapproche de l'association plus que de la servitude. C'est, en réalité, l'association qui prend, par

la force des circonstances, le caractère d'un lien obligatoire et héréditaire.

Les marches, qui furent à l'origine le mode de constitution des peuples germains, nous présentent un mélange de communauté et d'appropriation privée, qui répond à un état de société où la transition entre la vie domestique et la vie publique est déjà fort avancée[1]. La colonge et la

[1] Agri, pro numero cultorum, ab universis in vices occupantur, quos mox inter se secundum dignationem partiuntur. Facilitatem partiendi camporum spatia præstant. Arva per annos mutant, et superest ager. Nec enim cum ubertate et amplitudine soli labore contendunt, ut pomaria conserant, et prata separent, et hortos rigent ; sola terræ seges imperatur. » — Tacite, *de Moribus Germanorum*, c. XXVI.

Klimrath a caractérisé, avec sa précision habituelle, l'état social des Germains auquel correspond l'institution des *marches :*

« Les peuples de la Germanie se composaient d'une réunion d'associations plus ou moins étendues, dont les membres étaient liés entre eux par l'obligation d'une garantie mutuelle. Pour jouir pleinement des droits de la liberté, il fallait avoir été reçu dans une de ces associations.... De ces associations, qui formaient comme les éléments constitutifs de tout peuple germanique, les plus simples reposaient sur les rapports de parenté et de voisinage. L'intime union et la solidarité des parents entre eux ne se montre pas seulement dans la constitution de la famille elle-même, mais dans toute l'organisation militaire et judiciaire.

« Le voisinage produisait de même des intérêts non moins naturels, quoique moins communs, et une union intime. Les Germains n'avaient point de villes; il n'y avait donc que des communes rurales, où les habitations se trouvaient éparses çà et là, ou groupées en villages. Outre les demeures et leurs enclos ou les terres labourées, il y avait dans le finage (*finis*, la marche), les terres en friche, et puis de vastes communaux, forêts et pâturages, marais et cours d'eau, carrières et tourbières, dont la propriété indivise et la libre jouissance appartenaient à tous les communiers. » — *Histoire du droit public et privé de la France*, p. 271 et suiv.

M. l'abbé Hanauer nous donne une idée très-exacte de la marche : « Les pâturages et forêts formant le bien communal portaient di-

villa, qui dérivent de la marche, sont également organisées sur le principe de l'association. Il y a véritablement association entre les hommes qui occupent les terres, les manses groupés autour du chef-manse ou terre salique, et le propriétaire de ce domaine privilégié qui est leur seigneur. Des deux côtés, il y a des obligations qui résultent de la communauté. Le propriétaire du manse dominant doit à ses tenanciers cette intervention protectrice qui assure la paix et la tranquille possession de tous les droits. Les tenanciers, de leur côté, doivent au propriétaire de la terre salique un certain concours pour l'exploitation de son domaine seigneurial[1].

verses dénominations : ce bien s'appelait en général *almende*, lorsque l'usage en était réservé à une seule *villa*, et *mark*, lorsqu'il appartenait d'une manière indivise à deux ou plusieurs communes. Lorsque les Germains passèrent de la vie nomade à la vie agricole, ils se partagèrent les pays par familles et par tribus. Toutes les contrées habitées par une même famille reçurent le nom de marche. Les fractions de famille se dispersèrent par groupes et fondèrent des hameaux où chaque habitant obtint son lot de terre à exploiter. Le reste du territoire demeura propriété commune et servit à l'entretien des nombreux troupeaux qui continuèrent à former la principale richesse du paysan. » — *Les Paysans de l'Alsace au moyen âge*, p. 44.

Klimrath fait remarquer que de la communauté naquit l'institution de la garantie mutuelle. « Entre les habitants de chaque canton, entre ceux du moins qui étaient de race barbare, il se conserva longtemps des traces, quoique à demi effacées, de l'antique solidarité. Non-seulement les membres de chaque famille étaient solidaires, mais les circonscriptions administratives donnaient naissance à une solidarité semblable. » — *Histoire du droit public*, etc., t. I, p. 445.

[1] La *villa*, colonie ou colonge, se retrouve, comme élément premier, dans les divers genres de possession des peuples germains, après la conquête de l'empire romain. Le mot *villa* était pris dans des sens divers. Le terme de *marche* reçoit aussi des acceptions

Cette communauté de la marche, de la colonge, de la *villa*, de laquelle dérive la loi de la terre dans l'ordre féodal, peut avoir été constituée, à l'origine, sur le principe de la libre association, et n'avoir subi que plus tard la domination du seigneur ; elle peut aussi avoir été seigneuriale dès le commencement; mais toujours elle conserve le caractère d'une communauté. Elle est plus ou moins libre, plus ou moins assujettie, suivant les temps et les lieux ; mais toujours on y retrouve la règle de l'obligation réciproque et de l'assistance mutuelle, qui est le caractère distinctif de l'association.

Les vestiges de cette organisation première de la vie publique, telle qu'elle est lorsque les hommes n'ont pas encore entièrement quitté l'esprit et les habitudes de la société domestique, se retrouvent dans la féodalité. Mais il ne faut pas confondre le régime féodal, avec le mode de constitution de la propriété et des relations sociales, qui

différentes. M. Bouthors fait remarquer (*les Sources du droit rural*, p. 52) qu'il faut distinguer les grandes marches des petites marches. Les premières, qui sont proprement les marches, comprennent plusieurs *villa* ou colonges, qui sont les petites marches. Suivant M. Guérard, il faut distinguer parmi les *villa*, celles qui, habitées et possédées par des hommes libres, formaient des communautés libres d'habitants, et celles qui, appartenant au roi, à l'Église ou à des seigneurs, étaient généralement habitées par des hommes d'une condition dépendante et plus ou moins engagés dans la servitude. (*Polyptique d'Irminon*, t. I, p. 47.)

La villa, telle que nous la trouvons sous les Mérovingiens et dans les Capitulaires de Charlemagne, était formée par la réunion de divers *manses* dépendants d'un même propriétaire ou seigneur. Dans ce sens, la *villa* est la même chose que la *colonge*. Si l'on compare la constitution et l'administration de la *villa*, telle que M. Guérard la décrit, avec l'administration et la constitution des colonges germaniques, on les trouve presque en tout semblables. — Voyez l'introduction au *Polyptique d'Irminon*, p. 144.

répond aux habitudes de la vie patriarcale par laquelle tous les peuples ont passé. On se tromperait si l'on considérait le régime féodal comme une des formes successives de la vie sociale que tous les peuples ont traversées à un certain moment de leur existence, comme une des évolutions naturelles auxquelles toutes les sociétés sont soumises. On peut signaler à cet égard une grande différence entre les sociétés modernes et les sociétés anciennes.

La propriété prend de bonne heure chez les anciens un caractère absolu, incompatible avec les restrictions et les assujettissements qui lui sont imposés sous le régime féodal. L'antiquité ne nous offre rien, du moins dans les temps historiques, que l'on puisse assimiler à la directe du seigneur féodal. Il y a chez les peuples anciens des clients, il y a des esclaves, mais il n'y a ni vassaux ni hommes de poëste.

Le patronage, avec le lien héréditaire de la protection d'une part, du service de l'autre, se trouve, comme nous l'avons dit, à l'origine de toutes les sociétés. La clientèle et la servitude antique présentent certaines analogies superficielles avec la dépendance féodale ; mais, en allant au fond des choses, on constate entre elles des différences radicales. Le serf du moyen âge est attaché au sol, et, grâce à la réciprocité du droit, cette attache au sol le place dans une situation fort supérieure à celle du client de l'antiquité. Le client, uni à la *gens* par une certaine participation au culte domestique, supporte, quant à sa liberté personnelle et quant à ses biens, plusieurs des restrictions auxquelles le serf est soumis. Comme le serf, il s'en affranchit insensiblement. Mais tandis que l'adoucissement progressif du servage, dans les sociétés chré-

tiennes, conduit le peuple à la liberté, dans les sociétés païennes, la clientèle ne tombe en désuétude que pour faire place à un esclavage de plus en plus étendu et de plus en plus dur. La clientèle des derniers temps de la république romaine ne ressemble plus en rien à la clientèle des premiers siècles. Elle repose sur un simple rapport personnel entre l'affranchi et son ancien maître, et n'est plus qu'un état transitoire entre la servitude et la liberté. La servitude, multipliée et aggravée en raison même des progrès de la civilisation païenne, est la condition générale des hommes qui travaillent de leurs mains. Tandis que l'esclavage s'accroît sans mesure dans les villes, par les progrès incessants du luxe et de l'oisiveté parmi les classes libres, l'agriculture, dans les *latifundia*, est de plus en plus livrée au travail servile. Au temps de la grande puissance de Rome, l'esclavage est le lien par lequel la plus grande partie des travailleurs se trouvent rattachés à l'aristocratie qui gouverne la cité.

Dans le régime féodal, les relations de la société patriarcale se fixent et se consolident de bonne heure par la possession de la terre ; de cette fixité naissent des garanties progressives pour tous les droits, dans tous les rangs.

Le compagnonnage germanique est la source première de toutes les obligations réciproques qui constituent l'ordre féodal. Les rapports du compagnonnage, personnels d'abord, deviennent réels par les constitutions de bénéfices que fait le seigneur au profit de ses vassaux. Le séniorat, sans le bénéfice, ne constitue point le fief, dont le caractère propre est de donner pour base aux relations des hommes les relations des terres dont ils ont le domaine.

Chez les Germains, avant l'invasion de l'empire romain, les guerriers les plus puissants, les seigneurs, donnent à leurs compagnons des chevaux, des armes, des repas. Ceux qui reçoivent ces dons sont tenus à la fidélité envers ceux qui les font. Tel est le lien du *séniorat* en ces temps primitifs. Ces coutumes persistent après la conquête. On trouve, sous les Mérovingiens, une classe d'hommes qui forme le trait d'union entre les compagnons germains et les feudataires du moyen âge. Ils s'engagent à suivre leur chef à la guerre et à lui prêter en tout temps assistance. Le vasselage est la condition de ces hommes qu'une étroite obligation de fidélité rattache à leur seigneur. Tel est le séniorat au temps de Charlemagne. Le vassal doit aide à son seigneur, et celui-ci est tenu de respecter les biens, la liberté et l'honneur de son vassal[1].

L'institution des bénéfices vient donner le caractère réel à ces relations purement personnelles. Les vassaux reçoivent d'ordinaire de leur seigneur des terres à titre de bénéfice[2]. L'obligation du vassal envers son seigneur s'attache au domaine qu'il en a reçu ; tout possesseur de ce domaine y est tenu comme à une des charges de sa propriété. Ici est le fief avec son caractère propre, et ici

[1] Voy. sur ce point les observations très-justes de M. Boutaric, *Institutions militaires de la France*, p. 106 et suiv.

[2] M. Guérard caractérise comme suit le bénéfice, en le distinguant de l'usufruit, avec lequel, à l'origine, on pouvait le confondre :

« L'usufruit et le bénéfice consistent principalement l'un et l'autre dans le droit de jouir de la chose d'autrui sans en altérer la substance. Mais ce qui les distingue, c'est que le bénéfice est une espèce d'usufruit qui met l'usufruitier dans la dépendance personnelle du propriétaire, auquel il doit fidélité et dont il devient l'homme. — *Prolégomènes du Polyptique d'Irminon.*

apparaît le régime féodal, où les droits et les obligations ne reposent pas directement sur les personnes, mais sur les terres.

Le principe générateur du fief, c'est donc le *séniorat*, c'est-à-dire le lien personnel de clientèle qui attache à un homme puissant le guerrier pauvre qui a reçu ses bienfaits. De ce lien, qui reçoit par le bénéfice un caractère matériel en quelque sorte et permanent, dérivent tous les devoirs de foi et d'assistance réciproques qui forment le fond du droit féodal.

Sous la loi de la féodalité, tous les engagements deviennent réels ; tous les droits se déterminent par le principe du domaine patrimonial : c'est la terre qui sert la terre. Sur ce principe, il se fonde un vaste système de patronage et de clientèle, où tous prennent leur place. Toutes les relations sociales s'établissent, toute la hiérarchie politique se constitue, en union étroite avec la propriété. A mesure que la féodalité se généralise et se consolide, le caractère réel des juridictions se substitue au caractère personnel[1]. C'est une société nouvelle qui se constitue; c'est l'ordre régulier, stable et fécond, qui succède à l'impuissance de la décadence et à la confusion de la conquête. Dans cet ordre, tous les droits recevront la plus puissante des garanties : celle du respect que toutes les sociétés civilisées accordent à la propriété.

Dans ce régime nouveau, le droit patrimonial et le droit régalien, le droit privé et le droit public s'unissent pour constituer l'ordre général de la société. C'est la

[1] M. Laferrière, *Histoire du droit français*, t. III, p. 426. — Voy. particulièrement, sur la question de l'origine des fiefs, les *Institutions militaires de la France*, de M. Boutaric, liv. III, ch. I.

société patriarcale, avec son droit patrimonial, qui s'élève, par un mouvement naturel d'expansion, vers les institutions de l'ordre public, et garde encore, dans cette nouvelle forme des relations sociales, l'esprit de ses institutions d'origine.

Lorsque la société germanique est définitivement attachée au sol, la plupart des droits de la souveraineté appartiennent au propriétaire de la terre salique ou du manse seigneurial. Le seigneur est le patron de ses tenanciers, qui reçoivent de lui aide et appui, et qui, en retour, sont tenus envers lui à certains services personnels ou à certaines redevances en nature. C'est l'ancienne communauté patriarcale qui s'allie avec le principe de l'appropriation individuelle, pour déterminer la loi de la terre, et par la loi de la terre, appliquée à tous les degrés de la hiérarchie publique, l'ordre général de la société. Dans cet ordre, les droits qui tiennent à la souveraineté s'unissent, en la personne du seigneur possesseur de la terre, aux droits qui dérivent de l'association formée sur la même terre entre les hommes de rangs différents. Par le cours du temps, la distinction s'efface entre ces différents droits, et ils prennent tous le caractère seigneurial. Le seigneur est propriétaire par sa directe, et souverain, à des degrés divers, par ses droits de justice. Mais, dans tous les cas, c'est en qualité de seigneur qu'il agit, et en pratique on ne fait plus de différence entre les divers droits qu'il possède[1].

[1] « Le caractère exclusivement propre au régime féodal, né de la conquête des bandes germaines, et qui distingue cette tenure de la terre des formes de possession similaires chez les autres races, a été la fusion de la souveraineté et de la propriété. Cette fusion était

Dans tous les domaines, depuis les plus considérables jusqu'aux plus humbles, dans toutes les circonscriptions administratives où les faibles successeurs de Charlemagne exerçaient, par leurs délégués, un reste d'autorité politique, la souveraineté s'unit au domaine patrimonial. Cette réunion s'opéra, dans les grands domaines, par les concessions d'immunités. Lorsque le propriétaire est assez important pour que le pouvoir royal, devenu faible et limité, soit obligé de s'arrêter devant ses prétentions à l'indépendance, il réclame, et il obtient du roi, l'immunité. De cette façon il attire à lui le droit régalien. Par une évolution en sens contraire, les officiers royaux qui exercent par délégation les droits régaliens, lorsqu'ils ont définitivement conquis, en vertu du capitulaire de Kiersy, l'hérédité de leurs charges, réunissent dans leurs mains le droit patrimonial au droit de souveraineté politique; les terres sur lesquelles ils exerçaient l'autorité toute politique du roi, leur appartiennent alors à titre de fiefs. Ici c'est le droit régalien qui attire à soi le droit patrimonial. A partir de ce moment, la souveraineté prend partout le caractère héréditaire de la propriété, avec laquelle elle se trouve mêlée, et elle ne s'exerce plus que suivant la loi féodale.

Quand la féodalité est définitivement établie, tous les domaines libres considérables, tous les grands alleux sont devenus des fiefs. S'il est quelques propriétaires de

une nécessité de l'époque, époque de décadence et d'anéantissement des grands pouvoirs publics. La souveraineté politique s'était morcelée comme la propriété. Ce fait ne se rencontre nulle part ailleurs dans la civilisation humaine. » — M. Konigswarter, *Histoire de l'organisation de la famille en France*, p. 193.

médiocre importance qui aient conservé leur indépendance, comme elle leur offre, dans cette société où règne encore la violence, plus de périls que d'avantages, ils se hâteront de chercher la protection de quelque homme puissant, c'est-à-dire d'un seigneur, et, par la recommandation, ils feront entrer leur propriété dans l'ordre du service féodal. Alors tout sera fief, et l'on pourra dire, particulièrement dans les provinces du Nord, qu'il n'y a point de terre sans seigneur.

Cette évolution des relations sociales constitue un progrès notable vers la liberté. Elle immobilise en même temps l'obligation et le droit. Tous les hommes, à des degrés divers de liberté ou de dépendance, ont une situation qui participe de la fixité de la propriété[1]. Rien n'est livré au caprice d'un maître, tout est défini par la loi de la terre. Le lien de l'homme à la terre existe pour tous dans l'ordre féodal. Le vassal, qui ne subit d'autre dépendance que celle du service noble, tient à la terre et est aliéné avec elle, aussi bien que le serf, et, en général, le tenancier, qui est astreint vis-à-vis du seigneur à des obligations réputées d'ordre servile. Dans le système de l'association hiérarchique et permanente de la féodalité, deux choses dominent : l'étroite solidarité de tous les membres d'un même groupe social, et le caractère synal-

[1] M. Sémichon fait sur ce point une remarque très-juste : « Tous les droits, sous la société française qui se développe avec la troisième race, émanant, comme aujourd'hui encore en Angleterre, de la tradition et de la possession, tout était considéré comme une propriété : droits des particuliers, droits du roi, des seigneurs, de l'Église, des communes. Le droit de la plus faible corporation était respectable à l'égard du droit royal : il avait la même origine et le même caractère. » *Histoire d'Aumale*, introduction, p. CXXXVIII.

lagmatique de tous les engagements. Par la fixité des tenures, tout, dans le régime féodal, est hiérarchiquement constitué suivant la loi de l'engagement permanent et de l'association obligée.

Tandis que, dans les sociétés antiques, tout allait, par le progrès de la civilisation, vers la servitude, dans les sociétés chrétiennes tout va vers la liberté. C'est grâce à l'énergie infatigable avec laquelle la puissance spirituelle revendique, au moyen âge, la dignité et la liberté des hommes rachetés du sang du Christ, c'est par les influences incessantes et irrésistibles de la prédication et de l'abnégation catholiques, que l'arbitraire de l'esclavage païen est remplacé par le lien et la garantie du droit. Alors, suivant les expressions d'un savant historien du moyen âge, « le serf a retiré sa personne et son champ des mains de son seigneur. Il lui doit non plus son corps ni son bien, mais seulement une partie de son travail et il n'est plus qu'un tributaire, sous les divers noms d'homme de corps ou de pôté, de mainmortable, de taillable, de serf ou de vilain[1]. »

Par l'effort de la charité catholique, le droit, étroit à l'origine, se dilatera de siècle en siècle, et finira par laisser plein essor à la liberté. Mais à cette œuvre d'affranchissement il faudra du temps. Une société, où règne encore la loi de solidarité et de communauté de la vie patriarcale, ne comporte pas la pleine liberté des sociétés où toute confusion entre la vie domestique et la vie publique a cessé. Lorsque les conditions extérieures de la vie sociale auront été modifiées, lorsque l'état politique

[1] Guérard, *Prolégomènes du Polyptique d'Irminon.*

aura remplacé l'état patriarcal, toute trace de servitude personnelle aura disparu. Sous la loi, qui subsiste encore, de la fixité et de la permanence quant aux devoirs de la vie publique, il n'y aura plus que le lien de la subordination hiérarchique nécessaire à toute société.

CHAPITRE IV

LA CITÉ

La famille, par son extension naturelle, produit la tribu, dont les *gentes*, c'est-à-dire les groupes sortis d'une même souche ou organisés sous le protectorat d'une même famille, forment les subdivisions premières. D'autres subdivisions, les phratries, les curies, pourront se placer entre la *gens* et la tribu, mais la *gens* conservera son existence propre et fournira les éléments premiers qui constitueront la tribu, laquelle déjà appartient à la vie publique.

En se groupant autour d'un centre commun, les tribus forment la cité, c'est-à-dire la société parvenue à la plénitude de la vie publique.

Alors l'*État* est définitivement constitué. Les groupes sociaux qui auparavant vivaient indépendants et se suffisaient à eux-mêmes, comme la famille à l'origine, plus tard la *gens* et la tribu, ne sont plus que des corps subordonnés au grand corps de l'État. Seul alors, l'État se suffit à lui-même, et, dans l'ordre temporel, où s'exerce

son activité, vit complétement de ses propres forces[1].

Lorsque la cité est régulièrement constituée, l'exercice de l'autorité, au moins quant à ses formes et quant à son esprit, prend un caractère particulier.

Aux origines, le pouvoir social tient davantage de la puissance paternelle. Le gouvernement n'est pas astreint à des règles fixes, les garanties légales ne se montrent pas encore, la responsabibilité des pouvoirs n'est pas définie, les limites imposées à leur autorité sont de fait plutôt que de droit. Les chefs commandent en vertu du droit traditionnel dont la source est dans l'autorité du père. Ils possèdent une sorte d'autorité discrétionnaire, que les gouvernés acceptent aisément, parce que la raison principale de leur obéissance est dans leurs sentiments personnels de respect pour le chef.

Lorsque la société est parvenue à l'état purement politique, et qu'elle vit sous le régime de la cité, les rapports sociaux s'établissent et se fixent suivant des conditions nouvelles. L'autorité de la loi se substitue insensiblement à l'autorité discrétionnaire du régime patriarcal, la légalité apparaît. Lorsque la cité s'est étendue et qu'elle est parvenue à l'état de nation, la loi détermine avec précision tous les rapports sociaux. En toute société arrivée à ce point, la vie publique a des règles certaines, l'État a une constitution politique, écrite ou non écrite, et les

[1] « L'association de plusieurs villages forme un État complet, arrivé, on peut dire, à ce point de se suffire absolument à lui-même, né d'abord des besoins de la vie, et subsistant parce qu'il les satisfait tous. » — Aristote, *Politique,* liv. I, I, 8.

Cette définition d'Aristote serait juste, n'était l'idée rationaliste, qui ne voit rien au-dessus de la société civile, et qui veut que toute l'existence humaine soit renfermée dans l'État et relève de lui.

pouvoirs publics sont, d'une façon ou d'une autre, astreints à s'y conformer.

Toute nation a commencé par la cité. De même que la réunion des *gentes* et des tribus a constitué la cité, la réunion des cités constitue la nation. Il n'y a pas de solution de continuité dans la vie d'un peuple. Ce qui est aujourd'hui vient de ce qui fut hier et prépare ce qui sera demain. Des révolutions peuvent transformer les institutions publiques et modifier profondément l'état social lui-même; mais les révolutions, même les plus radicales, ont toujours pour cause l'action longtemps continuée de certains principes, bons ou mauvais, sur l'intelligence et le cœur du peuple.

Aux premiers âges le gouvernement est royal et aristocratique. On peut trouver, à l'origine des sociétés, la république aristocratique par le gouvernement des anciens, jamais on n'y trouve la république démocratique. La démocratie ne se rencontre, comme forme première de la vie publique, que dans des sociétés dérivant d'autres sociétés plus anciennes, le plus souvent dans des colonies fondées par une troupe d'émigrants réunis sous la loi d'une parfaite égalité. Dans les colonies fondées pour le commerce, la démocratie dérive à la fois de l'égalité de condition entre tous les émigrants, de l'égalité dans les labeurs à accomplir, de l'égalité dans les chances à courir, de l'égale facilité que tous possèdent pour s'élever par leur travail à tous les avantages de la vie.

La société, en passant de l'état domestique à l'état public, prend naturellement la forme aristocratique. « Les cités, dit Vico, furent dans l'origine des aristocraties mêlées à la monarchie domestique des pères de famille. Au-

trement il est impossible de comprendre comment la société civile sortit de la famille[1]. » Les pères de famille, qui, dans la société domestique, exercent l'autorité sur tous ceux qui descendent d'eux, sont les chefs naturels de cette société plus étendue, qui n'est pas encore la cité, mais qui déjà n'est plus simplement la famille. L'aîné est le roi de la tribu. Quand la société a fait un pas de plus et qu'elle est arrivée à l'état politique, quand elle est devenue cité, elle se constitue naturellement en une aristocratie où dominent les chefs des anciennes familles, sous l'autorité d'un monarque qui représente le père commun de la race : sauf de rares exceptions, le gouvernement des âges primitifs est la monarchie tempérée d'aristocratie[2].

Chez les peuples qui ont conservé le plus longtemps la législation patriarcale, comme les Hébreux, ce sont les anciens qui exercent l'autorité. Dans tout le récit que font les livres saints de la délivrance du peuple de Dieu par le ministère de Moïse, et de sa formation en corps de nation, on voit à chaque instant intervenir les anciens d'Israël, c'est-à-dire les chefs de famille qui gouvernent les tribus par la tradition des patriarches. Quand les Juifs forment un peuple avec sa constitution positive et régulière, l'autorité des anciens s'y retrouve partout : aux anciens des villes appartient l'autorité municipale; les anciens de la nation constituent le conseil suprême, qui intervient dans toutes les circonstances importantes.

Dans la Grèce des temps héroïques, les rois sont entou-

[1] *Philosophie de l'histoire*, liv. IV, c. VI.

[2] « Omnes antiquæ gentes regibus quondam paruerunt. » — Cicéron, *de Legibus*, lib. III, c. II.

rés d'une sorte de sénat, qui, sans mettre de limites à leur autorité, les éclaire et les conseille[1].

A Rome, il en est de même, avec des formes plus précises qui tiennent à l'esprit juridique et au génie éminemment politique du peuple de Romulus. Nous retrouvons, dans les institutions de la cité romaine, des traces très-marquées de la coopération des chefs de famille des premiers temps au gouvernement de la chose commune. Les sénateurs romains sont les successeurs des chefs de ces *gentes* dont la réunion, lors de la transition de l'état patriarcal à l'état politique, a formé la cité romaine. C'est à Rome que la juridiction partriarcale conserve le plus longtemps, dans les mains du *pater familias*, son caractère primitif[2].

[1] « Les chefs, les rois, les princes ou gérontes (car le même mot, en grec, désigne à la fois un vieillard et un homme d'un rang et d'une position remarquables), composent le conseil, dans lequel, d'après ce que nous voyons dans l'*Iliade*, les résolutions d'Agamemnon d'un côté, et de Nestor de l'autre, semblent prévaloir d'une manière uniforme. Nous voyons Nestor présenter son avis à Agamemnon de la manière la plus soumise et la plus délicate, pour qu'il soit adopté ou rejeté, suivant le bon plaisir du « roi des hommes ». Le conseil est un corps purement consultatif, assemblé, non pas avec un pouvoir quelconque d'arrêter péremptoirement la résolution funeste du roi, mais seulement pour l'instruire et le guider. » Grote, *Histoire de la Grèce*, t. II, p. 301 de la traduction.

[2] « Au fond et dans la forme, la famille romaine est la base de l'État romain. La société s'y compose des anciennes associations familiales. Les *gentes*, avec toutes les familles qu'elles embrassent, sont incorporées en bloc dans l'État ; comme l'État repose sur l'élément de la famille, de même, dans l'ensemble des détails, on en a adopté les formes. La nature a donné pour chef à la famille le père dont elle procède, et sans lequel elle prendrait fin. Mais dans la communauté politique, qui ne doit pas périr, il n'existe point de chef selon les lois de la nature. L'association romaine s'est formée

Dans le monde gréco-romain, la royauté n'a qu'un temps. De bonne heure elle est remplacée par une aristocratie qui, au début, conserve encore le caractère patriarcal, mais qui finit par être une institution toute politique. Au bout d'un certain temps, l'aristocratie antique dégénère en oligarchie, et bientôt les violences démocratiques appellent le césarisme. La royauté, disparue dès les premiers temps, ne reparaît plus.

Dans le monde chrétien, les choses suivent un cours tout différent : la puissance de la monarchie croît avec la puissance des peuples, et ses grandeurs vont de pair avec les progrès de la société politique. C'est que la monarchie, telle que les siècles modernes l'ont eue, est une institution propre aux sociétés chrétiennes. Les sociétés païennes ne pouvaient ni la comprendre ni la réaliser.

par le concours de paysans, tous libres, tous égaux, sans noblesse instituée de droit divin. Il lui fallait quelqu'un pourtant qui la dirigeât (*rex*), qui lui dictât ses ordres (*dictator*), un maître du peuple enfin (*magister populi*), et elle l'a choisi dans son sein pour être, à l'intérieur, le chef de la grande famille politique.

« Comme le père de famille fait chez lui, le roi, en vertu d'une règle reconnue, ne prend pas de décision dans les circonstances graves, sans s'éclairer du conseil d'autres citoyens. Le conseil de famille est un pouvoir modérateur pour le père et pour l'époux, le conseil des amis dûment convoqué influe par son avis sur le parti qui sera adopté par le magistrat suprême. L'assemblée, vis-à-vis du roi, ne fait pas obstacle légal au pouvoir illimité dont le représentant l'interroge en certaines graves occurrences. Cette assemblée est un conseil politique, le conseil des anciens, le sénat. Dans les premiers temps, lorsque l'État se formait de la réunion de toutes les *gentes*, chacune d'elles avait son chef dans l'assemblée des anciens. Aussi voit-on plus tard les sénateurs se regarder encore comme les représentants de ces anciennes unités familiales, dont l'agrégation avait constitué la cité. » — M. Mommsen, *Histoire romaine* t. I, p. 86 à 93 de la traduction française.

Chez les peuples de l'antiquité, l'État, quel que soit son mode de constitution, absorbe toutes les forces sociales. Royauté ou république, aristocratie ou démocratie, peu importe, il y a toujours là un pouvoir omnipotent, qui concentre tout en soit et qui dispose de tout. La cité, quel que soit le pouvoir qui la gouverne, est absolue. A mesure que les forces individuelles se développent, les luttes et les dissensions l'envahissent, aussi bien par l'appât offert aux ambitions enflammées à la poursuite du pouvoir, que par l'effort des passions pour secouer le joug de fer qui leur est imposé. Jamais l'antiquité ne connut cette heureuse conciliation de la liberté et de l'autorité, qui est le trait distinctif du gouvernement royal, tel que le génie des peuples chrétiens le conçoit.

La féodalité brisa l'unité absolue du régime romain, en divisant la société en une multitude de souverainetés locales. Au moment où elle semblait ainsi mettre partout le désordre, elle préparait un régime d'ordre général, où l'unité devait se rétablir sans détruire la liberté et sans ôter aux forces particulières leur légitime et nécessaire indépendance.

Sous l'empire de la féodalité, la communauté primitive est transformée en une association, dans laquelle le droit de propriété se combine, par la fixité et l'hérédité des tenures, avec l'état de dépendance personnelle des temps antérieurs. Le communisme, qui était de l'essence du césarisme antique, est éliminé de la vie sociale. Entre le suzerain et ses vassaux, entre le seigneur et ses tenanciers, il y a le lien perpétuel de la terre à la terre; mais ce lien est synallagmatique, et il contient en germe l'application du principe chrétien du service réciproque. La

propriété et la liberté, encore limitées, ont pourtant déjà leurs premières garanties. Insensiblement, ce qui restait d'assujettissement, dans ce système d'immobilisation universelle, s'adoucira et disparaîtra. Par l'effort persévérant de l'Église et sous la protection du pouvoir royal, l'homme et la terre parviendront à une complète liberté. Le privilége, seule sauvegarde de la liberté en des temps qui tenaient de près encore aux âges d'asservissement et d'exploitation des petits par les grands, fera place à l'égalité. Tous se trouveront protégés par la loi que porte le pouvoir, autour duquel se groupent toutes les forces sociales. Le roi sera le défenseur de tous les droits; la royauté maintiendra dans l'État l'équilibre de tous les intérêts. Sous l'autorité de la justice royale, chacun disposera de sa personne et de sa terre, avec la seule restriction du bien commun et de l'ordre essentiel de la société. Alors on verra se prononcer chaque jour davantage la tendance à tout constituer sous la loi de l'unité politique, que rend de plus en plus nécessaire la mobilité croissante imprimée à la société par l'affranchissement de tous et de toutes choses. Mais cette unité ne sera pas l'unité absorbante et despotique de l'État antique; ce sera une unité de liberté et d'harmonie, par le concours de toutes les forces, sous la direction tutélaire de la royauté. L'ordre et la liberté seront partout, quand le pouvoir royal remplira fidèlement sa mission, qui est d'aider à la libre expansion de toutes les forces sociales en les contenant sous la loi du bien, dernière raison de tout ordre social et de tout ordre politique.

Au point de vue du développement politique et des progrès de la constitution de l'État, tels que les sociétés

chrétiennes les conçoivent, deux peuples, la France et l'Angleterre, nous offrent des enseignements particulièrement instructifs.

En Angleterre, la transition de l'État féodal à l'État politique moderne a été d'autant plus facile, que jamais la féodalité ne s'y était constituée dans les conditions d'indépendance aristocratique qu'elle acquit en France. Dans la féodalité pure, le roi n'est que le seigneur suzerain de ses vassaux, qui se considèrent comme ses pairs. Il ne règne sur la société que par leur intermédiaire. Dans la monarchie fondée par Guillaume le Conquérant, le roi possède un droit prépondérant, comme suzerain direct de tous les fiefs du royaume. D'ailleurs la puissance des communes, capables de se défendre par elles-mêmes contre les abus de la force, les garanties légales accordées de bonne heure à la possesion des *Copy-holders*; la règle de l'égalité de l'impôt, résultant du droit qu'a la couronne d'exiger de tous les propriétaires la taxe de l'escuage; la destruction, dans la guerre des Roses, des vieilles races féodales; l'habitude de l'association et de l'initiative individuelle, que les Anglais tiennent des traditions germaniques, et que l'influence de l'Église sur les mœurs, au moyen âge, a fortifiée et disciplinée : toutes ces traditions, toutes ces circonstances diverses de la vie publique et privée des Anglais, contribuèrent à développer de bonne heure chez eux, au sein même de la féodalité, tous les éléments de la constitution politique de l'État.

Un siècle et demi après la bataille d'Hastings, l'égalité de tous les sujets, sous le pouvoir du roi, avait donné à tous le sentiment de l'unité nationale. Sous les Planta-

genets, le principe de la participation des divers ordres du royaume au gouvernement s'introduit et s'affermit dans la constitution. L'autorité du Parlement s'accroît avec l'usurpation de la maison de Lancaster. Le droit de voter les impôts est acquis aux représentants des corporations. Fortescue atteste qu'au quinzième siècle tous les Anglais sont égaux devant la loi, et que le roi est soumis aux lois. Sous les Tudors, la noblesse n'a plus d'autres priviléges que ceux de la pairie, et ce sont des priviléges purement politiques. La suzeraineté féodale n'existe plus que de nom et l'hommage n'est plus qu'une simple formalité. Dans les relations de la vie sociale, il n'y a plus rien de l'ancienne subordination aux seigneurs. L'autorité appartient à la propriété foncière. Les propriétaires, qui remplissent les grandes charges des comtés, n'ont que la supériorité d'influence qu'ils doivent à leur fortune et à leurs fonctions. Dès lors se trouve complétement réalisée la fusion de tous les Anglais en une communauté sociale, dont l'aristocratie fait la force sans en être en aucune façon séparée. Toute la nation n'est qu'un corps dont l'aristocratie est la tête. Le droit politique, tel que l'entendent les peuples modernes, a remplacé le droit féodal.

En France, l'œuvre d'unité dans l'ordre politique s'opère principalement par la royauté. Ici il faut se garder de confondre des règnes et des régimes divers. La formation politique du royaume de France est commencée par des monarques qu'anime l'esprit de l'Église catholique ; elle a, à l'origine, tous les caractères d'une entreprise aussi légitime que profitable à la société. Malheureusement elle se continue et s'achève sous l'empire d'un tout

autre esprit, et elle aboutit à une renaissance de césarisme dont, jusqu'à nos jours, la société française n'a cessé de porter le poids.

Louis le Gros et saint Louis furent des monarques intimement pénétrés de l'esprit de l'Église et de ses maximes de gouvernement. Or il est incontestable qu'à leur époque l'action constante des papes tendait à faire prévaloir dans le gouvernement de l'Église, par une juste pondération de l'autorité centrale et des institutions locales, cet ordre général et ce principe d'unité sans lesquels aucune grande société ne saurait se conserver. Ces deux rois vraiment chrétiens ne firent qu'introduire dans leur royaume les règles que l'Église elle-même s'efforçait de faire prévaloir dans le monde soumis à son autorité.

Tout affaibli qu'il était au début de la troisième race, le pouvoir royal conservait néanmoins un principe d'autorité, à l'aide duquel il devait ramener à l'unité la souveraineté disséminée dans les mains des grands vassaux.

Le roi était placé à la tête du système féodal ; il était le *chef seigneur;* tous relevaient de lui ; tous étaient tenus de lui faire hommage et de lui jurer fidélité, tandis que lui ne relevait de personne, *fors de Dieu.* « La royauté était réellement de droit divin et reconnue comme telle par la société féodale. D'ailleurs le souvenir de l'ancienne royauté était vivace chez le peuple. Les chants populaires, les épopées, les légendes, célébraient à l'envi Charlemagne, symbole glorieux du pouvoir royal. La royauté représentait, à partir du onzième siècle, une idée abstraite, vague, mal définie, il est vrai, mais

qui laissait des regrets et donnait des espérances[1]. »

Au fond, c'était l'idée éminemment chrétienne d'un pouvoir protecteur des faibles qui faisait alors la force de la royauté. « Les rois, dit un grand jurisconsulte qui était aussi un savant historien, étaient parvenus à s'élever au-dessus des pouvoirs qui tyrannisaient la société; à se rendre protecteurs des faibles, défenseurs des opprimés, modérateurs des querelles entre les grands vassaux ou de ceux-ci avec leurs propres vassaux, et, pour employer les expressions de M. Guizot, « à faire de la royauté une « sorte de juge de paix universel au milieu de la France. » Ce fut en s'en tenant aux règles et aux formes du régime féodal, mais en tirant, avec patience, avec habileté, souvent avec énergie, toutes les conséquences du principe de la suzeraineté de la couronne, principe avoué et reconnu par les grands vassaux eux-mêmes, que les rois exercèrent cette intervention modératrice et acquirent cette supériorité, qui est manifeste dès le règne de Louis VI, et qui atteint presque son apogée sous celui de saint Louis[2]. »

Louis le Gros, assisté d'un grand ministre que l'Église lui a fourni, veut avant tout faire son devoir de roi chrétien, et il le fait vigoureusement jusqu'à la fin. Il s'efforce de faire prévaloir son autorité pour mettre l'ordre dans son royaume, par esprit de justice et de charité. Au témoignage de Suger, Louis, tout jeune encore, avait mérité l'amitié de l'Église par le généreux appui qu'il lui avait prêté. Toujours il avait été le défenseur des

[1] M. Boutaric, *la France sous Philippe le Bel*, liv. I, ch. I.

[2] Pardessus, *Essai historique sur l'organisation judiciaire*, p. 91.

clercs, des travailleurs, des pauvres et des orphelins ; ce qui lui valut d'être, avec la grâce de Dieu, élevé au pouvoir suprême, suivant le vœu de tous les bons, contre le vœu des méchants et des impies, qui, s'ils l'avaient pu, auraient voulu l'en exclure[1].

Ce roi, qui passa la plus grande partie de sa vie à cheval, la lance au poing, pour réprimer les déprédations des grands seigneurs, mit aussi l'ordre dans la justice, par l'institution des *juges des exempts*, dont les fonctions rappellent celles des *Missi Dominici* de Charlemagne[2]. L'intervention de Louis le Gros dans le grand mouvement d'affranchissement et de restauration des communes, l'assistance qu'il prête aux populations qui réclament

[1] Voici les textes de Suger qui affirment les vertus royales et chrétiennes de Louis le Gros :

« Ludovicus itaque famosus juvenis, jocundus, gratus et benivolus (quo etiam a quibusdam simplex reputabatur), jam adultus, illuster et animosus regni paterni defensor, ecclesiarum utilitatibus providebat, oratorum (*id est clericorum*), laboratorum et pauperum, quod diu insolitum fuerat, quieti studebat.... Præfatus autem Ludovicus, quoniam in adolescentia Ecclesiæ amicitiam liberali defensione promeruerat, Deo annuente, ad regni fastigia sicut bonorum voto asciscitur, sic malorum et impiorum votiva machinatione, si fieri posset, excluderetur. » — *Vita gloriosissimi Ludovici*, c. II et XIII (édition de la Société de l'Histoire de France).

[2] « Le caractère de protection que Louis le Gros sut attacher à la royauté féodale se manifesta bientôt dans l'ordre de la justice. Ses ministres, Garlande et l'abbé Suger, eurent la noble hardiesse de chercher à renouveler l'institution des *Missi Dominici*. Des commissaires furent envoyés dans les seigneuries, pour recevoir les plaintes que les sujets formaient contre les seigneurs ou leurs officiers, statuer sur ces plaintes ou les renvoyer à la cour du roi. Ces envoyés royaux furent appelés *juges des exempts*, parce qu'ils se rendaient dans les seigneuries non dépendantes du domaine de la couronne, et dès lors exemptes de la justice ordinaire des prévôts et autres officiers du roi. » — Laferrière, *Histoire du droit français*, t. IV, p. 109.

des chartes pour la garantie de leurs droits, aident puissamment aux progrès de l'unité dans la France féodale.

« A mesure, dit M. Laurentie, que la domination des châteaux s'atténuait sous les coups du roi, l'existence communale dut tendre à s'agrandir en sens inverse. L'affranchissement ou la restitution des communes fut une réaction lente et graduelle contre la constitution féodale, et qui marcha parallèlement au rétablissement de la grande unité de la monarchie[1]. » De plus en plus le droit, régulièrement défini, s'applique à toutes les classes. Les communes prennent leur place dans le régime féodal, mais elles tendent à le transformer en un régime de légalité, dont l'unité politique est le dernier terme[2]. « Avec Louis le Gros, dit M. Guizot, une nouvelle ère commence. La portée de sa puissance, la sphère même de son activité, sont encore bien restreintes; les résultats de ses ef-

[1] *Histoire de France*, t. II, ch. III.

[2] « La royauté féodale était déjà un principe de centralisation par son caractère de pouvoir *suzerain* et *justicier*. Elle devint, par suite de la révolution communale, un pouvoir central et souverain. La société, avant l'émancipation des communes, n'avait que le caractère de société féodale; après l'émancipation des communes, et par leur alliance avec la royauté, la société prit un caractère général et national. — La *suzeraineté* s'appliquait à des possesseurs de fiefs, la *souveraineté* s'appliqua de suite aux habitants des villes devenus bourgeois et sujets du roi. Il y eut gouvernement, nation ; et un ordre nouveau, le tiers état, se produisant sous l'influence des libertés locales, il y eut possibilité d'assemblées nationales et d'*États généraux*. » — Laferrière, *Histoire du droit français*, t. IV, p. 144.

Il y a quelque exagération à dire qu'après l'émancipation des communes la société prit un caractère général et national. Ce qui serait une erreur, si l'on ne considérait que l'état de la société au douzième siècle, devient une observation très-juste, si l'on considère les tendances que l'émancipation des communes imprime à la France féodale.

forts sont, dans le présent du moins, de bien peu de valeur. Cependant, dans ses entreprises, quelque intention d'un gouvernement central et régulier se laisse entrevoir. La royauté se présente comme un pouvoir public appelé à maintenir, au profit de tous et contre tous, la justice et l'ordre : pouvoir trop faible pour suffire à cette tâche, mais en qui s'éveille le sentiment de la dignité de sa mission, et qui le voit poindre aussi dans l'esprit de ses sujets. Louis le Gros a peu fait pour les libertés politiques, beaucoup pour la formation de l'État et du gouvernement national[1]. »

C'est la royauté féodale, et, par elle, le régime féodal lui-même, c'est le gouvernement et la société qui se transforment, sous l'empire de la force secrète qui conduit les peuples vers leur pleine et naturelle expansion, et, en se transformant, ils s'acheminent, par une marche lente et régulière, vers l'unité nationale.

Saint Louis est, plus encore que Louis le Gros, le roi justicier. Il continue l'œuvre de son infatigable prédécesseur, et donne au travail de la constitution de l'unité française l'impulsion décisive. Il veut être pour ses sujets le ministre du Dieu qui gouverne tout avec une souveraine justice. Il veut que la justice règne, non-seulement dans son domaine propre, mais dans toutes les terres dont il est le suzerain, c'est-à-dire dans tout le royaume de France. De là cette unité par la justice, qui est le trait dominant et le grand bienfait de son règne.

La pensée capitale du saint roi, quant à l'administra-

[1] Notice sur Suger, *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, t. VIII.

tion intérieure du royaume, se trouve dans ces mots de Joinville : « Après que le roi Louis fut revenu d'outremer en France, il se conduisit très-dévotement envers Notre-Seigneur et très-justement envers ses sujets : c'est pourquoi il considéra et pensa que c'était très-belle chose d'amender le royaume de France. Premièrement il établit un établissement général sur ses sujets par tout le royaume de France, en la manière qui s'en suit : « Nous, « Louis, par la grâce de Dieu roi de France, éta- « blissons que tous nos baillis, vicomtes, prévôts, maires « et tous autres, en quelque affaire que ce soit ou en « quelque office qu'ils soient, fassent serment que, tant « qu'ils seront en office ou en fonctions de baillis, ils fe- « ront droit à chacun, sans acception de personnes, aussi « bien aux pauvres qu'aux riches, à l'étranger qu'à « l'homme du pays, et ils garderont les us et coutumes « qui sont bons et éprouvés[1]. »

C'est par esprit de justice et c'est par l'action des officiers de justice que saint Louis tend à reprendre partout l'exercice des droits régaliens, et, par conséquent, à ramener tout à l'unité par la commune soumission à la couronne.

La cour du roi, établie comme tribunal suprême par tout le royaume, donne naissance au Parlement, instrument puissant de souveraineté et d'unité judiciaires, dont les rois abuseront trop souvent, mais qui, aux mains de princes comme saint Louis, n'eût jamais été qu'un instrument d'ordre public et de féconde unité. La vigi-

[1] *Mémoires de Joinville. Comment le roy corrigea ses baillis, ses prévos, etc.*

lance royale de Louis IX ne s'en remet point à autrui du soin de veiller à la justice dans son royaume; il visite lui-même les provinces et les fait visiter par des *enquesteurs*, qui continuent la mission attribuée par Louis le Gros aux *juges des exempts*. Par l'ordre que les ordonnances royales mettent dans l'administration des communes du domaine royal, par la réglementation protectrice que le roi accorde aux corporations dans lesquelles réside la force des communes, la bourgeoisie consolide et régularise son existence au milieu de la société féodale.

Ainsi se préparent l'équilibre des forces politiques du royaume et le concours de tous au grand mouvement d'unité nationale, qui sera l'œuvre des siècles suivants. Saint Louis, dans les instructions qu'il laisse à son fils, fait clairement voir son dessein politique : « Surtout garde les bonnes villes et les coutumes de ton royaume dans l'État et dans la franchise où tes devanciers les ont gardées; et, s'il y a quelque chose à amender, amende-le et redresse-le, et tiens-les en faveur et en amour : car, à cause de la force et des richesses des grandes villes, tes sujets et les étrangers redouteront de rien faire contre toi, et spécialement tes pairs et tes barons[1]. »

Ce que voulait saint Louis, avec ce coup d'œil politique supérieur que donne la grandeur de l'âme et la droiture du cœur, c'était l'unité par la pondération des forces sociales, non l'unité par l'absorption de la société dans le pouvoir de l'État. M. Dareste, résumant l'œuvre judiciaire et administrative de Louis IX, dit avec grande justesse : « La centralisation, fortifiée en vue de réformes néces-

[1] Joinville, ch. cxcv, de la traduct. de M. de Wailly.

saires, n'avait rien d'alarmant pour le pays. La grandeur morale de saint Louis, l'éclat de sa justice, la modération qu'il apportait dans l'exercice de ses droits, faisaient aimer le progrès de son autorité. Il avait trop de scrupules pour tomber jamais dans l'arbitraire ; il savait respecter toutes les libertés générales ou locales, fussent-elles des priviléges, et il consultait les grands, le clergé, les gens des villes, pour les actes qui les concernaient. Toutes ordonnances que nous avons de lui furent faites dans son conseil, la plupart de l'avis des intéressés et avec leur concours[1]. »

C'est donc par la force des principes qui animent et dirigent toute politique chrétienne, c'est par les inspirations de la justice et de la charité, que la royauté française pose les premières assises de sa grandeur, et aussi de la grandeur de la France, qui est étroitement unie à la sienne.

Sous Philippe le Bel, la royauté, préférant aux traditions de la politique catholique l'esprit du césarisme que lui soufflent ses légistes, corrompt et dénature l'œuvre commencée par saint Louis. Au lieu de rallier et d'ordonner dans l'unité les forces de la société, elle vise à les subjuguer et à les absorber. Dans sa lutte contre la féodalité, Philippe le Bel s'appuie sur les règlements de saint Louis, mais il les détourne de leur esprit et en fausse l'application. Ce que saint Louis avait fait avec justice et modération, ses successeurs le font sans justice et sans mesure.

Nonobstant ces déviations regrettables et parfois cou-

[1] *Histoire de France*, t. II, p. 260.

pables, l'œuvre d'unité se continue, et elle aboutira en peu de temps à la constitution définitive de la nationalité française.

Le conseil d'État, duquel se détache au bout d'un certain temps le parlement de Paris, est l'institution dont se servent les rois pour attirer tout à eux dans l'ordre administratif et dans l'ordre judiciaire. Au commencement du quatorzième siècle, lorsque les divers éléments de la vie publique se sont dégagés des liens de la féodalité pure, les États généraux apparaissent comme représentation de tous les groupes d'intérêts entre lesquels se répartissent les forces de la nation. La bourgeoisie vient y prendre sa place, avec le clergé et la noblesse. C'est encore le droit féodal qui donne la forme à toutes les relations publiques. En répondant à l'appel de la royauté, la bourgeoisie accomplit envers son seigneur direct les devoirs du vassal; c'est le service de cour qu'elle fournit. Mais le vieux principe de l'assistance féodale comporte ici, dans l'application, un caractère plus large, qui répond à une transformation profonde des rapports sociaux. L'intervention das États généraux dans le gouvernement atteste que l'unité nationale est faite, et qu'il n'y a plus qu'à la consolider et à la développer. Sous Charles VII, les députés de toutes les provinces du royaume ont leur place dans les assemblées nationales. Louis XI reprend, avec un redoublement d'énergie et aussi avec un redoublement d'injustice, la lutte de la royauté contre toutes les forces sociales qui peuvent faire obstacle à l'uniformité de sa domination. « Le règne de ce prince, dit M. Augustin Thierry, fut un combat de chaque jour pour la cause de l'unité de pouvoir et la cause du nivellement social, com-

bat soutenu à la manière des sauvages, par l'astuce et par la cruauté, sans courtoisie et sans merci[1]. » Richelieu, avec une politique non moins profonde, mais moins odieuse; Louis XIV, avec toute la grandeur, toute la noblesse et toute la courtoisie qui manquaient à Louis XI, mirent le sceau à l'œuvre. Dès lors le régime féodal a disparu; il a fait définitivement place au régime d'unité politiqne des sociétés modernes.

En même temps que s'accomplit, dans la vie nationale, ce grand mouvement vers l'unité, le travail d'affranchissement civil s'achève dans l'ordre social, et le travail d'extension de tous les droits, dans l'ordre politique, se continue. Toujours, en effet, le progrès des droits politiques accompagne, en le suivant, le progrès des droits civils. Ce sont les changements survenus dans les conditions de l'existence sociale qui provoquent les transformations dans la constitution politique.

Les sociétés étendent leurs libertés suivant un certain ordre que détermine le caractère même des relations de la vie aux divers âges. Aussi longtemps que la société tient encore de la famille et vit, en partie du moins, sous la loi de communauté patriarcale, tout repose sur le principe aristocratique. A cet âge primitif, l'agglomération politique est peu considérable; les groupes particuliers entre lesquels les forces sociales se répartissent, les *gentes*, les curies dans l'antiquité, les seigneuries dans le monde féodal, sont en eux-mêmes fortement constitués par le lien de la dépendance personnelle; mais ils ne se tiennent entre eux que par une hiérarchie dont les de-

[1] *Histoire du tiers état*, ch. III.

grés ne sont pas uniformément et régulièrement fixés. Cette hiérarchie peut être d'autant moins rigoureuse dans ses formes, que les rapports sociaux sont moins étendus et moins compliqués.

A mesure que la société grandit, par l'accroissement de la population et par l'empire du travail sur le monde extérieur, les groupes locaux acquièrent plus d'importance, et en même temps la tendance vers l'unité se fait plus vivement sentir dans le corps social. Les connaissances s'étendent, la richesse se répand, les relations deviennent plus faciles, plus fréquentes, plus lointaines. L'esprit local cède devant l'esprit public. Toutes les forces particulières se dégagent, et un travail général d'affranchissement s'opère au sein de la société. Par les progrès de l'intelligence et de la richesse dans les rangs supérieurs du travail, des intérêts nouveaux se constituent. A cet ordre nouveau d'influences répond un ordre nouveau de libertés. L'ancienne hiérarchie sociale, sans être détruite, devient moins absolue; elle entre en composition avec des forces qu'elle avait jusque-là maintenues dans une complète dépendance politique. C'est alors qu'apparaissent les libertés bourgeoises.

Dans les premiers temps, les libertés bourgeoises prennent leur place au milieu du système aristocratique, elles se constituent sous la loi du privilége. Plus tard, lorsque l'intelligence, la richesse, la facilité et l'étendue des communications, auront fait de nouveaux progrès, les influences bourgeoises rompront le cercle de la hiérarchie aristocratique; elles étendront le droit politique et y feront participer à titre égal tout ce qui s'élève jusqu'au niveau bourgeois.

Mais les libertés bourgeoises tiennent en un point des libertés aristocratiques : elles sont jalouses et exclusives. La bourgeoisie prend vis-à-vis du peuple l'attitude que l'aristocratie prenait jadis vis-à-vis des prétentions bourgeoises : elle tient le peuple à distance. Sous ce régime, le peuple atteindra le dernier terme du grand travail d'émancipation civile commencé et longtemps poursuivi sous l'empire du régime aristocratique : il acquerra la plénitude du droit civil, mais il n'aura point de part au droit politique.

Ici se rencontre une des grandes différences entre les sociétés antiques et les sociétés modernes, une des grandes supériorités de celles-ci sur les premières. Les sociétés antiques connurent l'égalité dans l'oligarchie, qui fait le fond de nos libertés bourgeoises ; cette égalité prit même chez elles le caractère ardent et ambitieux de la démocratie ; mais jamais elles ne connurent cette liberté civile de tous, qui est la loi du monde moderne. Tandis que, dans les sociétés chrétiennes, la liberté, par l'adoucissement graduel du servage, fait de continuels progrès ; dans l'antiquité, c'est au contraire la servitude qui est en progrès par le nombre des esclaves, et en progrès par la rigueur de l'assujettissement dont ils portent le joug. Toujours l'esclavage tint le monde antique séparé en deux groupes ennemis. Les libertés politiques les plus étendues, même les libertés démocratiques, n'y furent jamais que le partage d'une minorité relativement peu nombreuse. En réalité, les cités libres du monde ancien n'étaient, par rapport à la masse de la société, que des oligarchies.

Le règne des libertés bourgeoises est court. Les aspira-

tions à l'influence et à l'égalité passent promptement de la bourgeosie dans le peuple. Comme les ambitions bourgeoises ont détruit l'ordre hiérarchique de la société aristocratique, les ambitions populaires rompront à leur tour le cadre, pour elles trop étroit, des libertés bourgeoises.

Mais l'intervention du peuple dans la vie publique peut avoir des caractères bien différents. Si les prétentions du peuple à la liberté politique prennent leur source dans les jalousies purement égalitaires, qui animent trop souvent la bourgeoisie ; si l'on s'arrête, pour les justifier, à l'idée d'un droit absolu, que tout homme posséderait par cela seul qu'il possède la raison ; si de ce droit individuel et de la seule force du nombre on veut tout faire dériver dans l'ordre politique, en un mot, si l'idée et la passion démocratiques ont envahi les masses, l'ordre, la paix, l'existence même de la société, courront les plus sérieux périls. La liberté démocratique n'a jamais pu rien fonder ni rien conserver. Toute sa puissance est pour le trouble et la destruction. Elle introduit l'individualisme dans la vie publique. Divisant et fractionnant toujours, elle finit par rejeter le principe de la nationalité et par mettre tout le droit public dans la souveraineté locale. Elle institue le règne de la commune, et par la commune elle brise l'unité politique, fruit des efforts persévérants d'une longue civilisation.

Les libertés populaires n'ont rien de commun avec la liberté démocratique. Ce ne sont point les libertés de telle ou telle classe insurgée contre l'ordre général de la société : ce sont les libertés de tout le monde, libertés protectrices de tous les droits dans tous les rangs et dans

toutes les situations ; ce sont les garanties d'une société qui n'use du droit politique que pour faire respecter son droit civil avec tous les intérêts qu'il embrasse.

Les libertés populaires apparaissent lorsque l'œuvre de l'affranchissement civil des travailleurs est accomplie, et que l'organisation du travail par la liberté est arrivée à son terme. A ce moment, le travail, plus maître de ses mouvements, est aussi plus puissant et plus varié dans ses applications, plus compliqué dans ses relations. La solidarité croît avec la division du travail et avec l'étendue des entreprises. Sous la loi d'une complète liberté civile, toutes les classes sont plus rapprochées par les idées, par les mœurs, aussi bien que par les intérêts. On comprend mieux alors le besoin qu'on a les uns des autres. L'unité de la vie sociale se fait mieux sentir, dans l'ordre moral comme dans l'ordre matériel. De cette unité plus étroite des forces sociales résulte naturellement l'unité de la vie nationale par l'ordre général de l'État, et un lien plus fort des citoyens à la chose commune par la participation de tous au droit politique.

Au milieu de toutes ces transformations de la vie sociale, de tous ces progrès de la vie politique, les principes qui servent de fondement à toute association humaine demeurent fixes et invariables. Il y a un fond de vérités supérieures et un ordre de faits traditionnels qu'on ne pourrait ébranler sans tout renverser dans le monde. Quel que soit le mode des rapports sociaux, quelle que soit la constitution politique de l'État, il y a deux choses qui se retrouvent partout, et sans lesquelles il n'y aurait plus de société : un certain ordre hiérarchique qui donne à la société sa forme, et un principe

d'autorité divine par lequel toutes choses sont maintenues et conservées dans la société comme dans la nature.

Chaque société a sa hiérarchie déterminée par la nature des forces qui subsistent en elle et par le mode de leur action. La hiérarchie ne se constitue pas arbitrairement, elle est l'œuvre des siècles. Le pouvoir et la liberté ne se peuvent séparer; ils se développent et se transforment sous l'action des mêmes causes et dans le même sens. C'est en modifiant l'ordre hiérarchique que vous étendez ou que vous restreignez la liberté. La liberté et la hiérarchie sont inséparables; en constituant l'une on règle l'autre. L'état domestique, l'état patriarcal, l'état politique, ont leur hiérarchie propre, comme ils ont leurs libertés propres. L'histoire des transformations de la société est l'histoire même des transformations de la hiérarchie à laquelle elle obéit.

La foi en Dieu, le respect de ses commandements, sources de toute autorité, de toute obéissance et de toute liberté, sont comme l'âme des sociétés. Principes et traditions, tout part de là et tout aboutit là.

Aux origines toute société est religieuse. L'homme, plus proche de Dieu, sent qu'il ne peut rien sans Lui. Récemment sortie de la famille, la société publique continue les traditions religieuses qui se conservent au foyer domestique. Le père dans la famille est en même temps roi et pontife. Lorsque la vie publique a succédé à la vie de famille, le chef politique est aussi le chef de la religion; le gouvernement, dans toutes ses parties, reste étroitement uni au culte; tout dans la vie sociale, dans la cité comme dans la famille, s'inspire de la religion. Dans l'antiquité, l'union sera si étroite, que la distinction

nécessaire entre les choses spirituelles et les choses temporelles s'en trouvera altérée, et que l'ordre spirituel souffrira de cette confusion autant que l'ordre temporel. Mais du moins l'antiquité, en cela plus heureuse que nous, échappe à l'humiliation et au péril de l'athéisme public.

Le philosophisme contemporain entoure de tous ses respects ces âges primitifs, où l'homme ne faisait rien sans appeler Dieu à son aide et sans invoquer son nom. L'homme faible encore, dit-on, et convaincu de son impuissance en présence d'une nature qui le domine, sent le besoin de s'appuyer sur une autorité plus forte que lui-même, et supérieure à ce monde dont il n'est pas encore le maître. Aujourd'hui qu'il est entré, par les labeurs accumulés des siècles, en pleine possession de toutes ses facultés, et qu'il a trouvé dans sa puissance intelligente le secret de faire servir le monde à ses desseins, il n'a plus besoin que de lui-même. Ce qui était sensé, louable, utile pour l'homme encore enfant, ne serait plus, pour l'homme fait, qu'une humiliante et inutile abdication de son indépendance rationnelle.

Parvenus à l'unité nationale et au plein exercice du droit politique, les hommes sont portés à croire qu'ils peuvent, dans la vie sociale, faire tout par eux seuls, et ils essayent de mettre la politique à la place de la religion. L'homme du dix-neuvième siècle est si sûr de lui-même, qu'il s'imagine pouvoir, sans inconvénient, se passer de toute autorité surnaturelle. Il se persuade qu'il est libre lorsqu'il refuse de s'humilier devant Dieu, et il ne soupçonne pas que c'est au moment où il se vante d'être affranchi qu'il est le plus durement asservi.

Rien de plus chimérique, rien de plus fatal que cette conception d'un âge tout humain, qui succéderait, par le cours naturel des choses, à l'âge divin et à l'âge héroïque, et dans lequel la liberté humaine, pleinement émancipée, étendrait sur le monde le règne d'une puissance intellectuelle indéfiniment progressive. Lorsque l'homme s'abandonne à ce rêve, il oublie bientôt qu'il n'est fort qu'à la condition de servir Dieu. Il arrive que c'est au moment où il se croit assuré de tous les progrès que l'abîme s'ouvre sous ses pas.

Sans doute, l'homme parvenu, par l'effort longtemps continué d'une civilisation déjà ancienne, au plein essor de ses facultés, peut agir davantage par lui-même. Il peut réaliser, par ses seules forces, dans l'ordre des intérêts temporels, des entreprises pour lesquelles jadis il aurait eu besoin de tutelle et d'assistance. Bien des choses se faisaient, durant les premiers âges, à l'abri du sanctuaire, où la paix, la science et l'énergie morale avaient trouvé refuge, tandis qu'aujourd'hui, dans nos sociétés plus régulières, plus compactes et plus clairvoyantes sur leurs intérêts, ces mêmes choses sont abandonnées à la libre initiative et à la concurrence de tous. Dans les sociétés avancées, l'action de l'homme apparaît davantage ; elle est plus intense, plus étendue, plus raisonnée ; mais elle ne peut s'exercer avec efficacité et sécurité, qu'à la condition de ne point se répandre hors du cercle de moralité et de justice où Dieu l'a renfermée. Tout âge est divin, parce que Dieu est toujours le maître de la vie humaine, et que, sans Lui, rien ne se fonde et rien ne dure.

Les hommes auront beau transformer leur vie sociale, perfectionner leurs institutions, étendre leurs libertés,

faire du nouveau en toutes choses, dans le fond ils seront toujours les mêmes. Ils se retrouveront toujours devant Dieu tels qu'ils étaient, lorsqu'en punition de leur révolte ils commencèrent cette vie de labeur, dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel, qu'ils continuent depuis six mille ans, à travers tant de vicissitudes et tant de révolutions. Le Psalmiste prononce la parole qu'ont à répéter tous les âges et tous les hommes, quand il dit au Seigneur :

« Vos années, à vous, s'étendent dans toutes les générations.

« Au commencement vous avez fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de vos mains.

« Ils périront, et vous demeurerez ; tous vieilliront comme un vêtement ; vous les changerez comme un manteau, et ils seront changés.

« Mais vous, vous êtes, et vos années ne se consument pas.

« Les enfants de vos serviteurs auront leur habitation, et leur voie sera ferme devant vous[1]. »

[1] Ps. ci, 25-29.

CHAPITRE V

L'ÉTAT ET LA FAMILLE

Lorsque la société a atteint tout son développement, la famille, qui, au commencement, était le tout, n'est plus qu'une partie dans le corps plus grand et plus complet de la société publique ; mais elle reste toujours la société première et fondamentale, sur laquelle tout repose, et de laquelle dépendent l'ordre et la force de tout le reste.

Durant de longs siècles, nous l'avons vu, la société publique conserve les traces de l'organisation domestique. La famille, par ses institutions et par son esprit, reste longtemps prépondérante dans le corps social. Ce n'est qu'à la longue que l'État et la famille, bien que toujours nécessaires l'un à l'autre et toujours étroitement unis, se distinguent nettement et prennent chacun leur forme propre.

La société domestique est, comme la société publique, d'institution divine. Cette origine lui assure, en toutes les choses qui sont de son gouvernement propre, l'indé-

pendance vis-à-vis de l'État. Elle a des règles d'existence, une constitution, que Dieu lui-même a tracées, et sur lesquelles le pouvoir de l'État ne peut rien.

Quand la famille était toute la société, elle subsistait par elle-même, à l'état de société parfaite. Complétement indépendante, elle n'avait besoin, pour se conserver et se développer, d'aucune autre force et d'aucun autre droit que de sa force et de son droit propres. Une fois la société publique établie, la société domestique ne peut plus prétendre qu'à une indépendance limitée. Elle ne se suffit plus à elle-même ; elle a besoin de la protection et de l'assistance de la société plus étendue et plus haute dans laquelle elle se trouve comprise. La vie propre, la légitime indépendance que chaque famille tient de l'institution divine, doivent alors se concilier avec le droit à la vie propre et à l'indépendance de la société supérieure par laquelle les familles se rattachent les unes aux autres, et à laquelle elles demeurent toutes à certains égards subordonnées.

Le lien est étroit et la solidarité profonde entre la famille et l'État. La famille profite de la puissance collective et supérieure de l'État. Les forces propres de chaque famille s'accroissent par l'union des forces de toutes les familles sous l'autorité des pouvoirs publics. L'union de toutes les familles, dans la vie commune de la nation, tourne au profit de chacune d'elles. L'État, d'un autre côté, ne peut être que ce que sont les familles dont il est composé. Quand l'ordre est dans toutes les familles, il s'établit aisément et solidement dans tout l'État. En respectant l'ordre particulier de la famille, en lui conservant sa légitime indépendance, c'est son ordre à lui-même

que l'État assure, c'est à son propre bien qu'il travaille. Il serait impossible de jeter dans des troubles graves et durables un État où l'ordre des familles reposerait sur ses lois naturelles, et où les familles pratiqueraient fermement tous les devoirs que ces lois leur imposent.

On s'étonne quand on voit la société romaine durer sous l'épouvantable despotisme des Césars, et au milieu des corruptions sans nom qui la rongent. Bien des causes concourent à expliquer ce fait de merveilleuse solidité sociale ; mais il en est une qui doit être remarquée entre toutes : c'est que, nonobstant le principe d'unité absorbante sur lequel repose l'État romain, l'indépendance de la famille s'y est toujours maintenue. « A Rome, dit M. Mommsen, la cité, n'avait pas à s'immiscer dans les droits de propriété et dans les droits de famille. Jamais, comme dans la cité de Lycurgue, la famille romaine n'a été absorbée par l'État agrandi à ses dépens. Selon un des principes les plus certains et les plus remarquables de la constitution romaine primitive, l'État peut mettre un citoyen dans les chaînes et le faire exécuter ; il ne peut lui ôter ni son fils, ni son champ, ni même le frapper d'un impôt[1]. »

Il y a entre le pouvoir public et le pouvoir domestique un certain équilibre d'autorité et de liberté, une certaine harmonie d'attributions, qu'on ne pourrait troubler sans nuire également aux deux sociétés. La famille ne peut pas prétendre à une complète immunité vis-à-vis de la société politique. Dans l'intérêt du tout social, non moins que dans l'intérêt des familles qui en forment les parties,

[1] *Histoire romaine*, t. I, p. 109 de la traduct.

il faut que ceux qui vivent dans les liens de la société domestique en respectent la loi. Le père, pouvoir suprême dans la famille, n'est pas infaillible : ceux qui lui obéissent ont toujours droit, pour leur liberté et l'inviolabilité de leur personne, de demander à l'État une protection que l'autorité paternelle ne leur accorderait pas; peut-être même auront-ils besoin de se faire défendre contre les abus de l'autorité destinée à les protéger.

Le pouvoir politique a le droit et le devoir de veiller à ce que l'ordre essentiel de la famille ne soit point troublé. Les droits de l'autorité supérieure sont ici d'autant plus étendus que, par la complication croissante des relations sociales, le désordre peut plus facilement se glisser dans les différentes parties de la société, et la troubler plus profondément en renversant l'ordre des divers groupes qui la composent. De là une certaine limitation de la juridiction paternelle, qui correspond à l'extension de la société publique. Certains actes de haute juridiction, que le père pose à lui seul dans les sociétés primitives, ne pourraient, dans une société plus avancée, être abandonnés sans danger à son pouvoir discrétionnaire.

Toutefois il y a une limite que l'État ne peut franchir. L'autorité publique ne doit agir que dans la mesure strictement nécessaire pour protéger le droit de chacun, suivant l'ordre régulier de la société domestique. Elle ne peut avoir en vue autre chose que de donner à cet ordre sa pleine garantie. Il faut qu'elle se garde soigneusement de faire plus que ce qui est requis pour assurer à chacun, au sein de la famille, sa légitime et naturelle liberté. Si l'autorité publique attirait à elle les fonctions qui constituent l'exercice du pouvoir paternel, elle ferait le con-

traire de ce qui est de son devoir et de son intérêt; au lieu de conserver la famille elle la ferait disparaître dans l'État. En privant la famille de sa liberté, l'État se priverait lui-même d'une de ses plus grandes forces.

L'État n'aura nulle raison de s'immiscer dans les affaires de la société domestique, et la famille sera assurée de sa liberté, lorsque la loi de Dieu y sera parfaitement respectée. Fidèle à cette loi, la famille jouira de sa pleine autonomie, car elle se mettra et se conservera d'elle-même en son ordre naturel. Quand l'esprit de sacrifice, qui règne partout où Dieu est présent, inspirera la famille, l'autorité et l'obéissance y seront à leur perfection; tous les devoirs y seront remplis, tous les droits y seront respectés, tous les intérêts y seront satisfaits, sous l'empire et par la vertu de la charité.

La famille où Dieu n'est plus est inévitablement livrée à l'opppression des pouvoirs publics. Que le père oublie, ainsi qu'il arrive trop souvent de nos jours, qu'il se doit à ses fils jusqu'à la complète abnégation de soi; qu'il se fasse au milieu des siens une existence égoïste, sans souci de l'obligation que Dieu lui impose de faire de ses enfants des hommes pour l'Église et pour l'État, osera-t-on, en face d'un mal si grave, dénier à l'État le droit de pourvoir, par l'instruction obligatoire, à l'avenir des jeunes générations et à la conservation du corps social lui-même? Pour les enfants que l'indifférence ou la cupidité des parents livrent avant l'âge à la grande industrie, à ses fatigues énervantes et à ses vices plus énervants encore, n'a-t-il pas fallu, même dans les pays où la liberté de la famille est le plus respectée, que l'État vînt suppléer à la tutelle insouciante et trop souvent coupable du père

de famille? Mais quand le père aura laissé passer aux mains de l'État les plus importantes de ses prérogatives, la famille sera-t-elle encore la famille?

La société est un tout fortement lié, où l'ordre domestique et l'ordre politique, l'ordre civil et l'ordre public se touchent par tous les côtés et se pénètrent intimement. Il y a action et réaction continuelles de l'un sur l'autre. On ne pourrait juger de la constitution politique d'un peuple si l'on ne tenait compte de son droit civil, et le droit civil se ressent des influences du droit public. Nous n'entendrions rien à la constitution romaine, si nous ne savions ce qu'était la famille à Rome. On en peut dire autant de la constitution anglaise. Personne n'ignore comment, dans le monde féodal, toute la vie politique avait son principe et sa règle dans la vie de la famille. Il est vrai qu'alors la société ne s'était point encore complétement dégagée du régime patriarcal; mais on ne peut contester que, dans cette période de la vie sociale, l'union étroite entre la famille et la société politique n'ait été, pour les peuples, une source de force et de liberté. On ne saurait nier non plus que le respect des pouvoirs d'alors pour la liberté de la famille, n'ait été l'origine de bien des libertés aujourd'hui profondément enracinées dans les mœurs. C'est la fixité de la famille qui a fixé tous les droits.

Tous ceux qui travaillent à affermir et à pacifier la société travaillent à faire respecter la famille; tous ceux qui visent à troubler et à renverser la société s'attachent à abaisser la famille. Nous sommes témoins de ce que fait la Révolution pour détruire la famille sous prétexte de l'émanciper, et chaque jour nous voyons ce que les dé-

faillances et les corruptions de la famille démocratique prêtent de force à la Révolution. Si la Révolution pouvait consommer la ruine et la dispersion de la famille, rien ne résisterait plus à son absolutisme : conscience, idées, propriété, tout serait à elle.

La Révolution s'attaque à la famille dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel ; par l'une et l'autre voie, elle attente légalement au bon ordre, au bien-être, à la vie même de la société publique.

L'entreprise capitale de la Révolution contre la famille, c'est la sécularisation du mariage. L'Église s'attachant à la tradition évangélique et apostolique, laquelle ne fait que reprendre l'institution primitive de Dieu, a donné au mariage le caractère d'un sacrement. Elle seule a pouvoir pour établir les empêchements qui rendent nul le mariage, elle seule est juge de toutes les difficultés qui peuvent s'élever sur sa validité. La Révolution fait du mariage un simple contrat civil ; elle exige que l'acte civil précède ce qu'elle appelle, lorsqu'elle est modérée et courtoise, la bénédiction nuptiale, laquelle est devant Dieu le seul et vrai mariage.

La constitution de 1791 décrétait en ces termes la sécularisation du mariage : « La loi ne considère le mariage que comme contrat civil. Le pouvoir législatif établira, pour tous les habitants sans distinction, le mode par lequel les naissances, mariages et décès seront constatés, et il désignera les officiers publics qui en recevront et conserveront les actes. »

Sur cette disposition, un légiste contemporain fait cette remarque : « Ces dispositions achevaient la séparation, commencée depuis des siècles, entre la société civile

et la société religieuse, entre le temporel et le spirituel. Elles réalisaient le vieil axiome qui avait eu jusqu'alors une application incomplète : *L'Église est dans l'État* et *non l'État dans l'Église.* Le ministère ecclésiastique, comme pouvoir, était replacé dans l'ordre de la société spirituelle[1]. »

En sécularisant la famille, la Révolution la désorganise et la tue. Écoutons ici la parole du jurisconsulte que nous venons de citer. Son témoignage a d'autant plus de poids qu'il professe, quant à la distinction du contrat et du sacrement, une erreur condamnée par l'Église. « La doctrine de la Révolution, dit M. Laferrière, qui se résume dans l'individualisme, le matérialisme et l'athéisme, ramenait tout à l'individu, et devait tendre à la dissolution de la famille et par conséquent du mariage, fondement de la famille. Une telle doctrine devait favoriser et prodiguer le divorce, comme moyen de ramener l'individu à sa liberté naturelle. Elle devait aussi concourir à renverser les barrières des mœurs entre les enfants légitimes et les enfants nés hors du mariage. Enfin, elle devait traiter fort dédaigneusement le célibat des prêtres, et autoriser leur mariage comme un acte de liberté naturelle et une juste protestation contre un faux et vieux préjugé. Et ce caractère est en effet profondément empreint dans les décrets de la Législative et de la Convention. Rien n'est plus facile que de contracter mariage dans cette phase législative, si ce n'est de dissoudre le mariage par le divorce[2]. »

[1] Laferrière, *Essai sur l'histoire du droit français*, t. II, p. 175.
[2] *Essai sur l'histoire du droit français*, t. II, p. 239.
On peut juger par ce qui suit des conséquences que la Révolution

L'attentat que commet la Révolution contre la famille, en la privant de son caractère religieux, est le plus grave de ses attentats contre l'ordre social.

La plus profonde et la plus honteuse des plaies de la famille sécularisée, c'est la stérilité. Comment les époux résisteront-ils aux conseils de la prudence utilitaire, s'ils n'ont plus foi au commandement divin? Qui leur persuadera de s'imposer la charge toujours pesante d'une nombreuse famille, s'ils croient que l'homme n'est en ce

tirait du principe de liberté séculière qu'elle introduisait dans le mariage :

« La Convention mit les enfants nés hors mariage sur la même ligne que les enfants légitimes ; elle déclara leurs droits de successibilité égaux à ceux des autres enfants ; elle déclara même la successibilité réciproque entre les enfants naturels et leurs parents collatéraux; et, pour rendre plus complète l'assimilation à la filiation légitime, elle permit, par la loi du 12 brumaire an II, aux enfants et descendants d'enfants nés hors mariage, de représenter leurs pères et leurs mères dans l'exercice des nouveaux droits.

« Les enfants adultérins ne furent pas toujours couverts de la même faveur que les enfants naturels. La Convention leur accorda, à titre d'aliments, le tiers en propriété de la portion d'un enfant légitime, libéralité scandaleuse dans la succession des riches, et part insuffisante dans la succession des pauvres. — Mais, s'il s'agissait de la succession de personnes séparées de corps par jugement ou par acte authentique, l'adultère fut absous dans ses effets relatifs aux enfants. Quelle que fût la certitude du vice de leur naissance, les adultérins alors étaient appelés, avec les enfants naturels et les enfants légitimes, au partage égal de la succession de leur père : il suffisait que leur naissance eût été postérieure à la demande en séparation de corps. La loi admettait, sans doute, que le mariage avait été dissous, dès qu'il avait existé entre les époux une cause ou un désir de séparation; les époux avaient dû, dès ce moment, suivre l'impulsion d'affections désordonnées ; les enfants n'étaient plus le fruit de l'adultère, mais d'une relation libre. — Le mépris du mariage et l'immoralité sont écrits en traits ignominieux dans le décret du 12 brumaire an II. » — *Ibid.*, p. 261.

monde que pour accroître ses jouissances, et si la loi de l'intérêt a remplacé, dans les habitudes domestiques, la loi chrétienne du sacrifice ? La société ne sera-t-elle point en danger de périr sous l'action de ce mal, dont les ravages frappent aujourd'hui les moins prompts à s'effrayer, et qu'on pourrait appeler le mal rationaliste ?

La société ne vit, ne grandit et ne se conserve que par ses vertus. Lorsque la Révolution aura restauré le paganisme dans la famille, où la société ira-t-elle puiser les forces morales qui lui sont indispensables pour s'élever à la perfection, dans l'ordre matériel comme dans l'ordre moral ? Qui ne voit que c'est dans la famille chrétienne que naissent et se fortifient la probité, l'amour du travail, l'économie, l'abnégation, l'empressement à secourir autrui, toutes ces vertus qui sont la source de la grandeur et du bien-être des nations ? Que reste-t-il de ces vertus dans le peuple, là où les doctrines de la démocratie révolutionnaire ont, non pas absolument éteint, mais seulement affaibli et comme suspendu la vie catholique des familles ? Les nombreuses enquêtes, privées et publiques, faites depuis quarante ans, sur la condition des classes ouvrières, répondent catégoriquement à cette question.

La famille sécularisée n'aura plus d'autre lien que l'intérêt. Lorsqu'on ne croit plus en Dieu, chacun croit en soi et vit pour soi. Qui ferait autrement serait dupe ou insensé. Dans la famille livrée à l'égoïsme démocratique, qui se souciera de ses proches ? qui songera à ses ancêtres et à ses descendants ? que font, à celui qu'inspire le seul intérêt propre, le passé et l'avenir ? Il ne voit que le présent, qui est lui-même. Celui qui n'a pas appris,

dans la famille, à s'affectionner à ce qui fut avant lui et à se préoccuper de ce qui sera après lui, n'aura dans toute son existence d'autre souci que le profit du moment. L'esprit de tradition, n'étant plus dans la famille, ne sera plus nulle part. L'individu séparé de la famille n'est qu'un atome perdu dans l'immensité de la masse sociale. Lorsqu'il portera son regard sur la chose publique, ce sera son intérêt propre et actuel qu'il y cherchera. L'homme dont l'existence ne s'est pas fixée, accrue et dilatée dans la vraie vie de famille, que les devoirs et les affections du foyer domestique n'ont point accoutumé à reporter sa pensée et son cœur en deçà et au delà du présent, cet homme-là ne tiendra à rien dans la vie sociale. Sur l'illusion d'un progrès ardemment poursuivi par le caprice de la foule, d'une entreprise qui flattera sa vanité et éveillera ses cupidités, il sera prêt à renier tout le passé et à risquer tout l'avenir de la société.

Si l'autorité divine ne garantit plus l'inviolabilité de l'ordre domestique, il n'y aura plus dans la société publique aucun ordre solidement établi. Quels sentiments les hommes auront-ils de l'ordre, quel respect porteront-ils aux droits établis, quand ils verront l'ordre nécessaire de la vie humaine, dans la plus nécessaire des sociétés, avec les droits sacrés qu'il protége, livré, par le législateur qui en a la garde, aux caprices et aux outrages des passions? Quand la loi aura par le divorce, suite naturelle de la sécularisation de la famille, ôté à la société domestique tout principe de stabilité, chacun dans la vie publique ne se croira-t-il pas en droit de refaire, à son gré, une constitution sociale qui met des entraves à ses ambitions

et à ses cupidités ? L'idée même d'un ordre stable et définitif n'existera plus dans la société, quand on n'en trouvera plus le type dans la famille.

Supposez la famille affranchie de tout ce que la démocratie rationaliste appelle le principe religieux : la société aura-t-elle encore les vertus publiques, qui sont aussi nécessaires à sa vie que le pain l'est à la vie de nos corps? Où seront la soumission et l'obéissance, quand les enfants n'auront point pris, par l'autorité du commandement divin, l'habitude de plier sous l'autorité paternelle? Où sera dans les chefs le respect des droits et des intérêts des gouvernés, quand le père de famille ne réglera plus sa conduite envers ses fils sur la loi de Dieu, qui est en même temps loi de justice et loi de charité, et qu'il sera accoutumé à pratiquer, dans le gouvernement de sa maison, le droit du plus fort ? Si la famille a perdu, avec l'esprit du christianisme, l'habitude du sacrifice, où les hommes iront-ils puiser la force de la volonté, la grandeur des sentiments, la générosité du caractère, qui animent et soutiennent toute la vie publique? Déjà nous ne voyons que trop ce que valent, dans la politique, ces générations qui sortent des familles énervées et dégradées par l'individualisme démocratique. Quand la famille n'aura plus d'hommes, l'État aura-t-il encore des citoyens?

Et cette grande vertu de patriotisme, qui honore les peuples autant qu'elle les sert, pense-t-on la trouver dans le cœur des hommes, lorsqu'on en aura chassé l'amour et le respect de la famille? Nous ne tenons pas directement et intimement à la société politique, nous n'y sommes fortement rattachés que par les choses qui nous touchent immédiatement. Le patriotisme est l'amour de la

terre des ancêtres, l'attachement au champ paternel qui a reçu l'empreinte de nos premiers pas, le souvenir du foyer près duquel nous avons grandi avec les joies et les douleurs qu'il réveille en nous, l'impression, difficile à effacer même chez les mauvais, des enseignements de la famille qui ont ouvert notre esprit à la vérité, attiré notre cœur à la vertu : voilà les sources premières des affections patriotiques. Qui n'a point de famille n'a point de patrie. Celui que l'individualisme révolutionnaire aura détaché de la famille, sera bien prompt à rompre tous les liens de patriotisme pour courir aux rêves de la démocratie universelle. Notre âge en a fait l'expérience. Sans doute, le devoir entre pour beaucoup dans le patriotisme chrétien. Nous savons à quoi nous sommes tenus envers la société où Dieu nous a fait naître, et la vertu chrétienne nous rend capables de toute abnégation dans la vie publique. Mais, pour donner à l'accomplissement du devoir cet élan de générosité qui fait la grandeur et la puissance du patriotisme, il faut une impulsion qui parte du cœur, et cette impulsion vient surtout de l'affection à la famille dans le passé et dans l'avenir.

La Révolution attaque la famille au cœur, en lui ôtant par la sécularisation tout ce qui fait sa force morale ; elle l'attaque aussi dans ses conditions matérielles d'existence, en lui rendant impossible la conservation des biens nécessaires à sa perpétuité, et en dispersant, à chaque génération, le patrimoine que le travail et l'économie des ancêtres avaient constitué. Par cette seconde entreprise contre l'économie naturelle de la vie domestique, elle nuit, comme par la première, à l'ordre et à la prospérité de la vie publique.

La Révolution, qui est par essence égalitaire, s'est proposé de mettre obstacle, par le despotisme de la loi civile sur les partages, à la conservation des fortunes qui dépassent un certain niveau. En même temps, et par ce même moyen, pour rompre plus sûrement avec le passé, elle vise à la dissolution des anciennes familles gardiennes de la tradition sociale.

Les pouvoirs révolutionnaires profitent habilement des ombrages que donnent à l'esprit moderne le droit d'aînesse et les majorats, pour faire rejeter, au nom de la liberté, le principe de la liberté testamentaire du père de famille. Dans une société que la Révolution prétend avoir affranchie de tous les despotismes, on ne veut pas que le père ait la facilité de concilier, en disposant de son patrimoine, l'affection qu'il porte à tous ses enfants avec le soin de conserver à sa famille le foyer autour duquel sa vie collective se perpétuera, et les biens de toute nature qui serviront d'aliment à l'activité de ses générations successives.

Depuis longtemps les légistes, sous l'empire des idées d'égalité et de mobilité démocratiques, travaillaient à détruire le système successoral des vieilles sociétés chrétiennes. Dans ce système, tout était combiné pour conserver les familles en leur conservant leurs biens. Sans doute ce principe peut et doit être appliqué différemment suivant la différence des temps. Par suite des changements que le progrès de la liberté civile et le complet affranchissement de toutes les forces individuelles ont introduits dans notre état social, certaines parties du système ancien devaient disparaître ou recevoir de profondes modifications. Le système des substitutions ne peut être au-

jourd'hui ce qu'il était autrefois. On ne peut plus donner au patrimoine des familles la fixité légale que leur garantissait la constitution aristocratique des sociétés du moyen âge. Mais il faut, sous un régime de liberté, que la liberté puisse assurer aux familles les conditions indispensables de leur durée et de leur prospérité.

On ne peut expliquer que par une aberration de l'esprit démocratique le despotisme que la loi civile exerce sur les chefs de famille en matière successorale.

Les actes de la Convention nationale révèlent la pensée d'absolutisme qui a guidé le législateur révolutionnaire, quant à la réglementation des successions. Le décret du 7 mars 1793 a un caractère radical, qui accuse la pleine domination de l'esprit de renversement et de nivellement égalitaire. Aux termes de ce décret, « la faculté de disposer de ses biens, soit à cause de mort, soit entre-vifs, soit par donation contractuelle, en ligne directe, est abolie. En conséquence, tous les descendants ont un droit égal sur le partage des biens de leurs ascendants. »

Le Code civil a apporté à cette œuvre de démolition démocratique une modération relative. Ses auteurs comprenaient quelle profonde atteinte la loi du partage égal portait à la société politique. Ils voyaient bien qu'en mettant l'instabilité dans la famille, elle la met dans le corps social tout entier. Leurs hésitations aboutirent à un compromis, dans lequel la liberté testamentaire du père de famille resta sacrifiée.

Si l'on veut que la famille soit forte par le respect des fils envers le père, si l'on veut lui assurer les éléments de stabilité et de perpétuité dont elle a besoin pour remplir sa fonction dans l'ordre général de la société publi-

que, il faut donner à son chef, en une mesure raisonnable, la liberté de tester, que la loi révolutionnaire lui refuse, et à laquelle le Code civil pose des limites trop étroites[1].

Lorsque le père se trouve dans l'impossibilité légale de répartir ses biens entre ses héritiers naturels, de façon à faciliter la continuation du travail auquel il a voué sa vie,

[1] M. Le Play a fortement développé les raisons qui rendent cette réforme nécessaire, dans son livre sur la *Réforme sociale en France*. — Voy. particulièrement, sur les solutions proposées par M. Le Play, le ch. II, §§ 5, 20, 21 et 22.

Un savant jurisconsulte, M. de Fontette, a indiqué ce qu'il y avait à faire, aussi bien pour l'intérêt collectif de la famille que pour l'intérêt des enfants pris individuellement :

« Qu'on cesse d'exiger dans les partages d'ascendants cette égalité minutieuse portant non-seulement sur la valeur, mais sur la composition des lots, dont la nécessité, du reste, résulte moins de la loi que de la jurisprudence ; qu'on laisse au père de famille le soin de répartir les différentes espèces de biens entre ses enfants suivant les convenances et les aptitudes de chacun, et pour le plus grand avantage de tous ; qu'on l'autorise, au besoin, surtout lorsqu'il s'agira d'un corps d'exploitation, d'une maison de commerce ou d'une usine dont le partage équivaudrait à sa destruction, à en opérer la licitation au profit de celui qu'il jugera le plus propre à continuer son œuvre ; que même cette licitation, à défaut des dispositions du défunt, puisse être ordonnée par la justice, au moins en faveur de celui des enfants qui demeurait avec le père et qui était associé à ses travaux ; qu'on rétablisse le droit d'exhérédation en le soumettant à des conditions analogues à celles qui le limitaient autrefois (c'est-à-dire de façon que ce droit s'exerce seulement dans les cas *d'indignité*) ; qu'on fasse également revivre l'exhérédation officieuse, en la restreignant, pour écarter toute chance d'abus, à l'hypothèse de prodigalité judiciairement constatée par la dation d'un conseil judiciaire à l'enfant dissipateur ; enfin, qu'on étende, dans une certaine mesure, la quotité disponible, en tant surtout qu'il s'agira de la donner à un ou à plusieurs des enfants. » — Lettre adressée au *Contemporain ;* voy. la livraison de cette revue du 1er novembre 1873, p. 346.

la société souffre dans son ordre matériel et dans son ordre moral. Si, la plupart du temps, après la mort du père, il faut que le foyer où il a élevé ses enfants, que l'atelier qu'il a créé de ses épargnes et où son industrie s'est exercée, que la terre dans laquelle il a mis ses sueurs, passe en des mains étrangères, par l'effet des dispositions trop étroites de la loi successorale, la famille n'aura plus qu'une existence éphémère. Le père ne pourra plus se survivre dans ses enfants ; tout ce qu'il aura fait périra avec lui : ses idées, ses affections, aussi bien que ses fondations dans l'ordre matériel. La tradition sociale sera tarie à sa source.

Il faut que la tradition trouve où se fixer et se reposer. Si les souvenirs, les enseignements et les mœurs de la famille ne peuvent pas s'incorporer au foyer, à l'atelier, à la terre, où sera leur force du durée? L'homme est à la fois corps et âme. Rien ne s'établit dans l'ordre moral qu'avec le concours et l'appui des choses extérieures. Dans une société où le patrimoine des familles n'aura plus de fixité, la tradition s'en ira en fumée au milieu des générations toujours mobiles et toujours dispersées[1].

[1] Tout en insistant, comme il convient, sur la question de la liberté testamentaire, il ne faut pas oublier qu'elle ne renferme point toutes les difficultés du temps. Elle n'est pas la première des questions sociales ; son importance est sérieuse, mais de second ordre. Prise en elle-même, elle ne fournit, pour les difficultés présentes, aucune solution ; elle ne peut aboutir à un résultat pratique que par l'action de principes supérieurs. On a dit avec beaucoup de sens : « Tout ne serait pas dit, alors même qu'on aurait décrété la liberté testamentaire dans toute son étendue. Il faudrait encore amener les pères à en user, et à en user avec justice et discernement, les enfants à en reconnaître la convenance et l'utilité et à la

C'est le but que poursuit sciemment le fanatisme démocratique. La vie individualiste est son idéal. Il nourrit contre la société une haine profonde. Il veut la détruire en détruisant la famille. Lorsque la loi absolue du partage égal aura introduit l'individualisme dans la famille; lorsqu'elle aura fait pénétrer l'intérêt propre, avec ses prétentions étroites et arrogantes, là où l'affection, le devoir, l'abnégation, devraient seuls régner, la victoire de la démocratie sera assurée. Mettre l'individualisme dans la famille, c'est le mettre au cœur même de la société.

L'individualisme triomphant au foyer domestique répandra dans la société l'esprit communiste. L'habitude que les hommes auront prise, de se considérer comme possédant un droit égal sur les biens paternels, leur fera croire aisément qu'ils ont aussi un droit égal sur tous les biens qui se trouvent dans la société. L'individualisme et le communisme, opposés en apparence, sont frères en réalité. C'est le débordement des appétits individualistes qui pousse à l'égalité absolue du communisme. C'est dans la famille, c'est dans les sentiments que les hommes y puisent lorsqu'elle est organisée d'après ses lois naturelles, que se trouve la plus sûre défense contre ces deux grands ennemis de toute société.

subir sans murmurer : deux choses intimement liées et de nature à réagir l'une sur l'autre. Il faudrait, en un mot, restaurer l'esprit de famille, œuvre à laquelle les institutions civiles peuvent concourir, mais qui est surtout celle de l'éducation et des influences religieuses, instruments nécessaires de toute réforme sociale digne de ce nom. » — Voy. la lettre de M. de Fontette citée plus haut.

CHAPITRE VI

L'UTOPIE MODERNE

Jusqu'au dix-neuvième siècle, les sociétés avaient traversé, dans le cours de leur développement, des phases diverses, sans qu'il eût été porté atteinte aux lois essentielles de leur existence. Comme l'homme, qui se modifie aux divers âges de sa vie tout en conservant la même nature, l'ordre social s'était trouvé changé dans ses dehors sans que la constitution fondamentale de la société eût été altérée. De plus, dans tous les temps et à toutes les époques de l'histoire, de grandes divergences dans la forme du gouvernement ont séparé, et quelquefois même divisé les États. Leur politique intérieure et extérieure a pu être souvent troublée par les prétentions des sectes rivales et des partis ennemis. Mais ces divergences ne dépassaient point certaines limites ; les luttes qu'elles suscitaient se livraient sur un terrain commun à tous, et dont personne n'aurait songé à sortir. C'était une sorte de combat en champ clos, où les règles générales de la vie privée et publique, acceptées de tous, servaient de barrière aux combattants.

Aujourd'hui que la Révolution prétend tirer de ses doctrines les dernières conséquences pratiques, il en est tout autrement. On aspire à faire une société nouvelle. Fils de la Révolution, le socialisme, comme son nom le dit assez, s'en prend à la société même dont il renverse les fondements, et à laquelle il veut imposer une constitution dont rien dans le passé ne donne l'idée. C'est une nouvelle forme de vie humaine qu'il introduit, et il en cherche la justification dans la théorie rationaliste du progrès.

L'antiquité et les temps chrétiens avaient bien vu certaines utopies, dont la prétention était d'éliminer de notre terre tous les maux, et d'y restaurer l'âge d'or. Quelquefois aussi, à la place de ces rêves d'esprits généreux, c'étaient les rêves d'esprits pervers, que la logique conduisait à tirer de leurs erreurs les plus pernicieuses conséquences. Mais c'étaient toujours des vues individuelles, des tentatives isolées et incomplètes, qui ne marquaient pas dans la vie des peuples. Lorsque parfois elles soulevaient les passions et se traduisaient en faits, les crimes qu'elles provoquaient constituaient des brigandages coupables toujours, souvent atroces, mais il n'y avait là que la force des cupidités déchaînées de la foule, et non cette idée d'une reconstitution totale de la société, par laquelle le socialisme allume dans les masses, sur toute l'étendue du monde civilisé, un fanatisme incendiaire[1].

[1] On a vu certaines sectes protestantes, poussées à tous les excès par l'idée égalitaire ; mais cette idée ne naît point chez elles, comme chez les socialistes, de l'affirmation du droit souverain de la liberté humaine affranchie de tout joug divin ; elle vient d'une

Ce qui domine dans la conception socialiste, c'est le principe du droit égal et absolu qu'ont tous les hommes, d'intervenir dans la constitution et dans le gouvernement de la société, et de prendre part à toutes les jouissances que la vie sociale peut donner.

Le socialisme est essentiellement égalitaire. L'idée d'égaliser les jouissances entre tous les membres de la cité se rencontre chez certains utopistes de l'antiquité : elle est notamment dans la république de Platon. Mais l'idée de l'égalité de tous en toutes choses, pour la vie privée et pour la vie publique, n'entrait pas dans les combinaisons du grand philosophe. Dans sa république il y a des classes. « Vous êtes tous frères, dit-il, mais le dieu qui nous a formés a fait entrer l'or dans la composition de ceux qui sont propres à gouverner les autres. Aussi sont-ils les plus précieux. Il a mêlé l'argent dans la formation des guerriers, le fer et l'airain dans celle du laboureur et des autres artisans[1]. » D'ailleurs, les anciens laissent toujours en dehors de la cité les esclaves et les barbares, qu'une infériorité de nature place au-dessous des citoyens. Le principe du socialisme fut moins encore dans la pratique de l'antiquité que dans ses théories. Sparte, où plusieurs ont cru trouver quelque chose du communisme socialiste, n'admettait pas du tout, dans sa constitution, la communauté des biens, et ce ne fut que très-tard, au temps de sa décadence, sous Agis et Cléomène, qu'une tentative fut faite pour l'y introduire. S'il y a dans l'antiquité quelque chose qui ressemble au so-

fausse interprétation du principe du christianisme sur la fraternité et l'égalité de tous les hommes dans le Christ.

[1] *La République*, liv. III, st. 415 a.

cialisme, c'est au temps de l'empire romain, lorsque les Césars courbaient sous le niveau égalitaire de leur despotisme tous les droits, et se considéraient comme les propriétaires de tous les biens compris dans l'empire.

L'initiateur de toutes les doctrines socialistes, comme de toutes les doctrines révolutionnaires, c'est J.-J. Rousseau. Ses écrits sont remplis des deux idées qui composent tout le socialisme : l'égalité radicale des hommes par l'égalité de leur liberté personnelle, et le droit, qu'ils ont toujours, de ramener les sociétés, égarées et corrompues par leurs institutions, aux véritables conditions de la nature humaine, qui d'elle-même ne peut être que bonne et droite.

Ce n'est pas du premier moment que, dans l'évolution révolutionnaire, ces idées ont reçu leur application logique. Dès le commencement, on en voit poindre çà et là les conséquences pratiques ; mais ce ne fut qu'après 1830, lorsque la Révolution eut repris son libre cours, que le socialisme s'affirma nettement et s'offrit aux esprits en quête d'un ordre social nouveau, avec une organisation savante et complète. Dès lors il se pose comme le représentant de la liberté humaine affranchie et comme l'adversaire de l'Église, qui, en affirmant la subordination de l'homme créé à Dieu son créateur, met sous le joug la raison humaine. Ce fut à cette époque que les écrivains du *Globe*, qui étaient des saint-simoniens, prétendirent montrer, dans un article resté célèbre, *comment finissent les dogmes*. A partir de ce moment, on vit chaque jour s'accentuer davantage, dans l'école socialiste, le mouvement de révolte ouverte et passionnée contre l'autorité divine. Vingt ans après, dans les écrits de Proudhon, le

plus franc et le plus conséquent des socialistes, le socialisme poussera ses négations rationalistes jusqu'aux plus effroyables blasphèmes.

L'école socialiste, en effet, nie tout ce qu'affirme le christianisme et réhabilite tout ce qu'il condamne. Le christianisme affirme Dieu ; le socialisme ne veut entendre parler que de l'homme et de sa toute-puissance. Le christianisme fonde tout sur la foi et sur l'obéissance à la loi divine ; le socialisme n'a de principe que la raison souveraine et de règle que la justice immanente de l'humanité. Le christianisme impose le sacrifice et la mortification, tandis que le socialisme réhabilite la chair et proclame le droit à la jouissance. Le christianisme fait de la charité la loi suprême de la vie sociale, il n'admet pas que la justice en puisse jamais être séparée ; le socialisme, au contraire, ne reconnaît d'autre loi des relations sociales que la stricte justice, dont il place le principe dans la conscience humaine, et il repousse toute intervention de la charité, qu'il regarde comme attentatoire à la liberté et à la dignité de l'homme.

Comme le christianisme contient toute vérité sociale et donne l'ordre parfait de toute société, le socialisme, en visant à le détruire, vise à détruire la société elle même. C'est au néant que tend l'utopie moderne. Les secousses répétées et profondes qu'elle imprime à notre monde social nous font comprendre que, si les peuples modernes n'avaient, par l'Église, la force de Dieu pour se défendre contre les séductions de cette erreur satanique, ils seraient proches de leur fin.

Les saint-simoniens viennent les premiers dans cette grande débauche révolutionnaire. Si hardis qu'ils soient,

ils ne vont pourtant pas encore jusqu'aux dernières audaces; ils conservent, de l'ancien ordre social, quelques préjugés dont leurs successeurs sauront se dégager. Les saint-simoniens demandent l'abolition de tous les priviléges de naissance et la destruction de l'héritage, mais ils ne demandent pas l'égalité absolue dans la répartition des biens. Ils veulent qu'il soit accordé à chacun suivant sa capacité, et à chaque capacité suivant ses œuvres.

La solution logique du problème économique, d'après la donnée du naturalisme, c'est le partage des biens en raison de la puissance de jouir de chacun : à chacun suivant ses besoins, telle devrait être la formule définitive du naturalisme en matière de distribution des richesses. Des besoins plus grands n'indiquent-ils pas une supériorité de nature, une tendance vers une fin plus haute ?

Un des princes du socialisme, en 1848, a émis cette formule : « Le travail selon les aptitudes et les forces, la rétribution selon les besoins. » L'aristocratie des appétits remplace l'aristocratie du travail et de la vertu, telle que la comprennent les sociétés chrétiennes [1].

Si l'homme est souverain du droit de sa libre raison, comment pourrait-on exiger de lui un sacrifice ? Lui seul a le pouvoir de s'imposer la loi, de mettre des limites à sa liberté et à ses appétits. Toutes ses tendances sont

[1] M. Louis Blanc, un des plus intelligents et des moins emportés parmi les publicistes du socialisme, poussé par la logique démocratique, a fini par accepter cette conséquence obligée de la doctrine. C'est lui qui nous a donné la formule citée, dans un discours tenu à la commission du Luxembourg, le 3 avril 1848, et reproduit par le *Moniteur universel*, le 7 du même mois.

légitimes et tous ses besoins doivent être satisfaits. Non-seulement l'homme, s'il ne relève que de lui-même, peut donner libre cours à tous ses penchants et chercher en toutes choses sa pleine satisfaction ; mais c'est pour lui un devoir de se donner toutes les jouissances que son être comporte, et de chercher à étendre continuellement sa puissance de jouir : car tout être est fait pour réaliser sa fin ; et, puisqu'il y a en l'homme une passion infinie qui le pousse à toutes les jouissances, cette passion lui montre la voie à suivre et la fin à atteindre. Elle a raison cette secte d'illuminés américains, pour qui tous les devoirs se résument en deux mots : « jouir de la vie[1]. »

Tout le monde sait comment les saint-simoniens prétendaient réhabiliter la chair opprimée par le christianisme. Lorsqu'on dit, avec le grand prêtre de la famille saint-simonienne, « que Dieu est tout ce qui est, que tout est en lui, que tout est par lui, et que tout est lui, » comment pourrait-on trouver au monde quelque chose à corriger ? Comment l'homme, qui est Dieu, porterait-il en lui des penchants à réprimer ? « Sanctifiez-vous dans le travail et dans le plaisir : » tel est le grand commandement saint-simonien. Ce que le travail de tous produira, l'autorité du père, chef suprême de la communauté, le distribuera entre tous, suivant la mesure de la capacité et des œuvres. C'est le père qui décidera des vocations et des aptitudes, qui assignera à chacun sa place dans l'activité commune et déterminera l'ordre de la hiérarchie.

[1] La secte des *perfectionnistes* ou *communistes de la Bible*, fondée par John Humphreys Noyes, et dont le principal établissement est à Oneida-Creek. — Voy. l'*Amérique nouvelle*, par Émile Jonveaux, p. 274.

Comme tout doit être affranchi dans cette société où règne la raison individuelle, il faudra que l'autorité que l'homme exerce sur la femme disparaisse, et que leur union soit fondée sur le principe d'une parfaite égalité. Pourquoi demander à la femme plus qu'à l'homme le sacrifice de sa liberté ? Le premier droit de toute créature humaine, dans la société nouvelle, c'est de n'être obligée à aucun sacrifice. L'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage, la participation de la femme à la triple fonction du temple, de l'État et de la famille, entraient dans la législation acceptée par tous les saint-simoniens. Suivant les expressions employées par les chefs de la secte, dans un manifeste adressé à la Chambre des députés : « Il faut que l'individu social qui, jusqu'à ce jour, a été l'homme seulement, soit désormais l'homme et la femme. »

Il est inutile de rappeler à quels démêlés donna lieu, entre les initiateurs de la société nouvelle, cette question de l'émancipation de la femme. Ce fut comme dans la fable :

Deux coqs vivaient en paix, une poule survint.

La guerre entre ceux qui voulaient tirer de l'émancipation de la femme toutes ses conséquences naturelles, et ceux qui n'entendaient pas rompre absolument avec les lois fondamentales de la morale et de la famille, amena la dispersion de la secte. Le père Enfantin s'en alla à la recherche de la femme libre, que, pour l'honneur du sexe, il ne réussit point à trouver, et il ne fut plus question des saint-simoniens que dans l'histoire des extravagances sociales du dix-neuvième siècle.

Si l'école de Saint-Simon avait suivi la logique de ses principes, elle aurait rompu absolument avec la propriété et avec la famille. Mais la plupart de ses adeptes étaient retenus par un reste de cette modération bourgeoise, qui était fort en honneur en 1830, et que, dans la suite, plusieurs d'entre eux surent pratiquer, de façon à tirer bon profit de la doctrine du maître, sur la réhabilitation des jouissances, et sur le devoir d'en poursuivre l'extension par le développement indéfini des intérêts matériels. Il était réservé à Fourier de rompre avec les derniers restes des préjugés chrétiens.

Fourier veut émanciper l'humanité des servitudes de la civilisation ; il l'appelle à la vie d'harmonie, de laquelle toute crainte sera bannie sous l'empire de l'*attraction passionnée.*

Telle est la loi universelle du mouvement dans la société du phalanstère. « Newton, disait Fourier, a découvert l'attraction matérielle, mais j'ai découvert l'attraction passionnée. » Le libre jeu des passions, voilà toute la morale phalanstérienne. De même que Saint-Simon, Fourier est panthéiste. Il prétend être religieux, mais son culte ne s'adresse qu'au grand tout dont lui-même est partie intégrante. Le mal ne peut donc pas être dans les penchants naturels de l'homme ; il résulte de la compression arbitraire de ces penchants : « Le devoir vient des hommes, l'attraction vient de Dieu. » La compression du devoir a produit la civilisation, qui est le résumé de tous les maux. Il faut, en rendant l'homme à sa liberté naturelle, constituer l'humanité en état d'*harmonie.*

L'harmonie résultera de ce que Fourier appelle le mécanisme sociétaire. La loi générale de ce mécanisme est

que « les attractions sont proportionnelles aux destinées ». Organisez la société de façon que les hommes puissent librement suivre leurs attractions, et les individus, aussi bien que le corps social, iront d'un mouvement instinctif au plein accomplissement de leur destinée : alors tout sera dans la perfection de l'harmonie.

« Nous voyons, dit Fourier, Dieu se fixer au seul levier de l'attraction pour diriger les planètes et les soleils, créatures immensément supérieures à nous : l'homme serait-il donc seul exclu du bonheur d'être guidé au bien social par attraction ? Pourquoi cette interruption dans l'échelle du système de l'univers ? pourquoi l'attraction, interprète divin près des astres et des animaux, et suffisant pour les conduire à l'harmonie, ne suffit-elle pas à l'homme, qui est créature moyenne entre les planètes et les animaux ? Les lois humaines réduisent l'humanité à envier le sort des animaux industrieux pour qui l'attraction change les travaux en plaisirs. Quel serait notre bonheur, si Dieu nous eût assimilés à ces animaux, s'il nous eût imprimé l'attraction passionnée pour l'exercice de tout travail auquel nous sommes destinés ? Notre vie ne serait qu'un enchaînement de délices d'où naîtraient d'immenses richesses ; tandis qu'à défaut du régime d'industrie attrayante, nous ne sommes qu'une société de forçats[1]. »

Fourier est persuadé que Dieu, son Dieu à lui, nous a fait la vie facile, abondante et en tout heureuse, en nous conviant au travail attrayant. En effet, n'a-t-il pas mis

[1] Extrait du *Traité d'association agricole et domestique*, cité par Mme Gatti de Gamond, dans son ouvrage : *Fourier et son Système*, 3e édit., 1839, p. 81.

en nous trois passions dominantes, dont l'action combinée doit nous faire prendre le travail comme la plus grande félicité de la vie? Il nous a donné la *papillonne*, la *cabaliste* et la *composite*, passions qui trouveront leur libre essor dans la vie d'harmonie, et dont les civilisés ont le malheur d'ignorer le véritable emploi. Fourier les appelle *les trois passions mécanisantes*, parce qu'elles servent de base à tout le mécanisme des groupes et des séries.

Dans le phalanstère, qui répond en harmonie à l'*unité* communale, organisez des séries et des groupes de travailleurs, que vous rapprocherez et que vous combinerez de façon à les mettre continuellement en rapport et à les faire agir constamment les uns sur les autres, et, par cela seul, le travail, de pénible qu'il est aujourd'hui, deviendra attrayant sous l'empire des trois passions maîtresses. Le contentement, l'émulation et l'ordre seront partout; alors les produits du travail seront abondants en raison de l'allégresse avec laquelle les hommes s'y livreront. La *papillonne*, qui fera passer continuellement les producteurs d'un groupe à l'autre, leur évitera l'ennui; la *cabaliste* leur donnera l'élan, par l'émulation qu'elle suscitera entre les individus et entre les groupes ; la *composite*, élevant et rassemblant toutes les forces de l'âme dispersées entre les objets divers de l'activité humaine, mettra partout l'ordre et l'unité. Et voilà comment le travail sera prodigieusement attrayant, et, par conséquent, prodigieusement fécond. Et voilà comment l'homme pourra faire des merveilles sans s'astreindre à l'importune loi du sacrifice. En harmonie tout sera jouissance, et l'on n'aura que l'embarras du choix.

Dans le phalanstère, point de pauvreté : la fécondité du travail attrayant donnera à tous la richesse. Aussi Fourier croit-il ne prendre qu'un engagement facile à tenir, quand il promet à tous les travailleurs un *minimum* de salaire. Sous l'empire de la loi de l'intérêt, à raison de la solidarité qui lie les uns aux autres tous les producteurs, chacun, dans la distribution du produit de la communauté, recevra, du consentement de tous, sa juste part. Fourier croit à l'infaillible harmonie des intérêts, et il ne paraît pas soupçonner que la *cabaliste* pourrait bien l'emporter sur la *composite*.

Dans la société du phalanstère, la liberté sera complète, et le pouvoir n'aura plus rien à réprimer. Toutes les passions étant déifiées, chacun, en faisant ce qui lui plaît, fera le bien et observera l'ordre. « L'élection universelle dans toutes les fonctions, et une liberté illimitée acquise désormais aux passions de l'homme, comme loi sociale et absolue, font de la souveraineté un titre presque honorifique, un titre de luxe, d'apparat. Autour des chefs plus de gardes, plus de bourreaux à leurs ordres, plus de tribunaux sous leurs mains : la liberté est complète, puisque tous les penchants sont légitimes ; l'égalité ne l'est pas moins, puisque dans les phalanges l'éducation est la même pour tous, les fonctions accessibles à tous, les voies de fortune et de grandeur ouvertes à tous et aux mêmes titres. Quel rôle reste-t-il à un pouvoir dans un société ainsi faite [1] ? »

La société domestique n'aura pas moins de liberté,

[1] M. Louis Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, 4e édit., t. I, p. 187.

dans le phalanstère, que la société publique. La femme émancipée y est, en toutes choses, aussi libre que l'homme. Avec la liberté amoureuse, qui est la conséquence de la loi de l'attraction passionnée, la famille n'existe plus. Toutes peuvent être à tous, ou à peu près. Les enfants sont élevés en commun, par les soins de l'autorité qui régit le phalanstère, laquelle dispose d'eux suivant leurs aptitudes. Fourier a exposé, dans sa *Théorie des quatre mouvements*, les lois de la liberté amoureuse, « qui transforme en vertus la plupart de nos vices, comme elle transforme en vices la plupart de nos gentillesses ». Il établit divers grades dans les unions amoureuses : les favoris ou favorites en titre, les géniteurs et génitrices, les époux et les épouses. Une femme peut avoir à la fois : 1° un époux ; 2° un géniteur ; 3° un favori ; de plus, elle peut avoir de simples possesseurs, qui ne sont rien devant la loi. Les hommes ont vis-à-vis des femmes les mêmes droits. Les deux sexes sont donc parfaitement égaux dans la liberté de s'avilir, et rien ne manque à ces harmonies du vice.

De l'idée qu'en nous tout est bon, découle la justification de toutes ces folies et de toutes ces infamies. Voilà, sur la vie sociale, le dernier mot du naturalisme. Au premier moment tant de cynisme révolte, et aujourd'hui ceux même qui n'ont plus la foi chrétienne s'en indignent. Mais laissez faire au temps. Que le naturalisme prenne définitivement possession des esprits, et, sous l'empire de la logique aidée des passions, la morale de Fourier deviendra la pratique commune des sociétés d'où le naturalisme aura chassé, avec toute autorité divine, toute loi du sacrifice. Le divin Platon n'a-t-il pas proposé

la communauté des biens et des femmes, comme le meilleur moyen de faire régner l'harmonie parmi les hommes?

Saint-Simon et Fourier étaient des illuminés. La logique chez eux est toujours mêlée de quelque vision, et ils ne sont pas loin de se prendre pour de nouveaux messies. Proudhon, qui vient après eux, n'est que logicien, mais il l'est de maîtresse manière. C'est un disciple de Hégel, le grand docteur du naturalisme contemporain, le grand maître en fait de métaphysique révolutionnaire.

On sait que Proudhon poussait la négation de Dieu jusqu'à la haine. On me dispensera de rapporter ici la formule de ses colères sataniques. A quoi servirait de rappeler des blasphèmes qui ont épouvanté le monde, même le monde qui ne croit ni au Christ ni à l'Église? Ma plume se refuse à les transcrire. Il suffira de montrer que le plus déterminé des athées est aussi le plus absolu des égalitaires et le plus redoutable des ennemis de l'ordre social.

La doctrine fondamentale de Proudhon est « l'immanence ou l'innéité de la justice » dans la conscience humaine. « La justice, dit-il, est humaine, tout humaine. C'est lui faire tort que de la rapporter de près ou de loin, directement ou indirectement, à un principe supérieur ou antérieur à l'humanité. La notion de Dieu n'a rien à faire dans nos constitutions juridiques, pas plus que dans nos traités d'économie politique ou d'algèbre. La religion n'est autre chose qu'une forme de la conscience[1]. »

[1] *La Justice dans la Révolution et dans l'Église.* — Ire étude, ch. III.

Voilà le naturalisme pur. Sous l'impulsion de cette doctrine, la Révolution, qui est le naturalisme en action, tend logiquement à la destruction de la famille et de la propriété, et à l'égalité radicale en toutes choses.

Sur le mode de constitution de la famille, Proudhon manifeste beaucoup d'hésitations et d'embarras. Pour rester conséquent avec lui-même, il est obligé d'exclure de l'ordre domestique, comme de l'ordre social, en général, tout principe d'amour et de sacrifice. Il faut que tout s'y fasse par la justice. D'un autre côté, comment exiger que l'homme, qui porte en son âme la justice innée, comprime des penchants qui ne peuvent jamais être que justes et légitimes? Conserver, avec de tels principes, les lois essentielles de la famille, est une entreprise au-dessus des forces de la sophistique la plus habile. Aussi Proudhon est-il ici tombé dans des inconséquences que la logique même de Hégel ne peut couvrir.

Après avoir tonné contre le mariage chrétien, qui n'est pas, à son gré, suffisamment austère, Proudhon pose en principe que, suivant la doctrine de l'immanence de la justice dans l'humanité, « l'union conjugale est le sacrement de la justice, le mystère vivant de l'harmonie universelle, la forme donnée par la nature même à la religion du genre humain ; que la justice est là tout entière organisée et armée. » D'où cette conclusion que « le mariage doit être indissoluble parce que la conscience est immuable. » Proudhon repousse donc le divorce, mais il admet la séparation. Le lien de la justice entre les époux n'est qu'une relation tout idéale, qui n'engage sérieusement à rien. D'ailleurs, procédant, suivant son habitude, par la méthode des contradictions, Proudhon, en même

temps qu'il établit l'indissolubilité du mariage, institue les unions libres sous le nom de concubinat. « L'antiquité tout entière admit ce principe ; l'empereur Auguste créa au concubinat un état légal. » De cette singulière concession, le rigide réformateur donne la raison que voici : « En cas de séparation, l'époux digne n'a besoin que de guérir les plaies faites à sa conscience et à son cœur ; mais l'autre, n'ayant plus le droit d'aspirer au mariage, ce qu'il lui faut, c'est le concubinat. D'ailleurs, ajoute-t-il, la vertu est d'une pratique difficile, et il se rencontre des personnes à qui le mariage est inaccessible[1]. »

Telle est la dernière conclusion de la doctrine qui fait du mariage une religion, et du couple conjugal l'organisme de la justice. Voilà une justice à la fois bien austère et bien accommodante. Mais que voulez-vous que fasse une justice qui a pour première maxime que tout en nous est bon, et que l'ordre consiste à harmoniser tous les penchants de l'homme ?

Proudhon procède pour la propriété comme pour la famille. A travers toutes sortes de circonlocutions, dans lesquelles entre pour beaucoup la crainte des juges, et au milieu des contradictions, très-légitimes et parfois très-commodes, de la doctrine hégélienne, on voit clairement qu'il est communiste. L'opinion publique ne s'y est jamais trompée. Proudhon a beau dire qu'il affirme la propriété ; à cette affirmation correspond, suivant la méthode du maître, la contradiction qui nous donne l'évolution de l'avenir, laquelle est toute au communisme. Quand il parle de l'inégalité des conditions, il y voit : « Un prin-

[1] *La Justice*, etc., XI[e] étude. — T. III, p. 473 et suiv.

cipe malsain, dont l'influence entraîne à la perdition de milliers d'âmes, et que l'Église devrait poursuivre à l'éga. de l'idolâtrie et de l'hérésie. » L'inégalité des conditions est pour lui « la subordination des services » ; il prétend y substituer « le système de la réciprocité des services.... réciprocité dans la propriété, dans le travail, dans l'éducation, dans le crédit, dans l'échange, dans l'impôt, dans la critique, dans le pouvoir, dans le jugement.... L'égalité est la loi du genre humain. Hors de cette loi, il n'y a ni stabilité, ni paix, ni bonheur.... La théorie de la justice humaine, dans laquelle la réciprocité du respect se convertit en réciprocité de service, a pour conséquence de plus en plus approchée l'égalité en toutes choses[1]. »

Évidemment, lorsque cette égalité doit se réaliser, comme le veut Proudhon, sous l'autorité et par la force de la loi civile, elle n'est et ne peut être que le communisme. Le christianisme réalise l'égalité par la charité. Proudhon a horreur de la charité ; il n'y voit qu'une humiliation et une servitude. Il veut que tout se fasse par la justice. Or le droit de propriété, lorsque l'exercice n'en est point réglé et tempéré par la charité, tourne aisément à l'iniquité. Il n'est donc pas étonnant que Proudhon, qui ne veut pas de la charité, et que dévore la passion de l'égalité, repousse la propriété comme un principe d'inéga-

[1] *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, 1re édition, t. I, p. 260 à 282, *passim*.

Pour bien entendre ce que Proudhon veut dire par réciprocité de services, il faut se rappeler qu'en matière de prêt cette réciprocité suppose la gratuité : « Le prêt réciproque, ou crédit gratuit, n'est pas plus difficile à réaliser que l'escompte réciproque, l'échange réciproque, le service réciproque. » *Ibid.*, p. 297.

lité et d'intolérable exploitation. De là ce mot fameux : « La propriété, c'est le vol[1]. »

Pour mieux réaliser l'égalité, Proudhon veut que tous soient capables de toutes choses. C'est quand les hommes seront exercés dans tous les genres de travaux, lorsque toutes les intelligences auront pris, dans un apprentissage universel, la même tendance et le même caractère, qu'il n'y aura plus de rangs et que tous les services se balanceront suivant la loi d'une radicale égalité. Alors disparaîtra « la division de l'humanité en deux classes : l'une supérieure, qui jouit et commande; l'autre inférieure, qui sert et s'abstient. »

Les idées de Proudhon sur ce point demandent quelques développements; elles donnent la raison logique du nivellement révolutionnaire. Je les expose, en empruntant les termes mêmes dont se sert le métaphysicien de la démocratie. Je demande pardon au lecteur de ces formules, que tout homme de bon sens doit trouver saugrenues. Elles nous viennent d'Allemagne. Puisque la Prusse en a infecté l'esprit et le langage de la société moderne, et qu'elles

[1] « La propriété, par principe et par essence, est immorale : cette proposition est désormais acquise à la critique. Conséquemment le code qui, en déterminant les droits du propriétaire, n'a pas réservé ceux de la morale, est un code d'immoralité. La jurisprudence, cette prétendue science du droit, qui n'est autre que la collection des rubriques propriétaires, est immorale. Et la justice, instituée pour protéger le libre et paisible abus de la propriété; la justice, qui ordonne de prêter main-forte contre ceux qui voudraient s'opposer à cet abus, qui *afflige* et marque *d'infamie* quiconque est assez osé que de prétendre réparer les outrages de la propriété, la justice est infâme. » — *Contradictions économiques*, t. II, ch. XI, § 3.

couvrent des entreprises de destruction sociale, il faut bien chercher à les pénétrer.

Proudhon remonte aux origines logiques et recherche, d'après les données du positivisme, le mode de développement des facultés humaines. « La vision interne à laquelle obéit l'homme primitif dans les actes de sa spontanéité, le rêve qui le mène, comme dit Cuvier, avant qu'il ait appris à jouir, par l'abstraction et l'analyse, de la plénitude de son intelligence, n'est aucune de ces conceptions métaphysiques qui feront un jour le martyre de son entendement; c'est une idée sensible et intelligible, synthétique, par conséquent susceptible d'analyse : rapport des choses entre elles, égalité ou inégalité, groupement, série, cohésion, division, c'est-à-dire justement ce qui fait la réalité, la phénoménalité, l'intelligibilité et la valeur de l'être. Tout ce que l'homme fait, entreprend, imagine, peut se définir, au point de vue industriel, création d'équilibre ou rupture d'équilibre. Or, étant donnée cette idée universelle de l'équilibre dans le rêve de la pensée, et les opérations du travail n'en étant que l'application, nous voyons, par là même, comment l'homme a passé de l'intuition synthétique et spontanée à l'idée réfléchie et abstraite; comment il a décomposé l'objet de sa vision, inventé les signes de la parole et du calcul, créé les mathématiques pures, dégagé en les nommant les catégories de son entendement.

« L'idée, avec ses catégories, surgit de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent. Cela signifie que toute connaissance dite *à priori*, y compris la métaphysique, est sortie du travail pour servir d'instrument au travail, contrairement à ce qu'enseignent

l'orgueil philosophique et le spiritualisme religieux, accrédités par la politique de tous les siècles. Le problème de l'affranchissement du travail est donc lié à celui de l'origine des sciences, de telle manière que la solution de l'un est absolument nécessaire à celle de l'autre, et que toutes deux se résolvent en une même théorie, celle de la suprématie de l'ordre industriel sur tous les autres ordres de la connaissance et de l'art. L'idée, avec ses catégories, surgit de l'action ; en autres termes, l'industrie est mère de la philosophie et des sciences. Ceci renverse de fond en comble la théorie spiritualiste, et menace de faire du travailleur, serf dégradé de la civilisation, l'auteur et le souverain de la science, de la philosophie et de la théologie elle-même.

« C'est en relevant la valeur de l'ouvrier qu'on relèvera sa condition ; c'est en donnant à l'ouvrier une connaissance encyclopédique de l'industrie qu'on élèvera sa valeur. L'homme dont le génie, circonscrit dans une profession, ne sait rien des autres, est comme celui qui, ayant appris à signer son nom par l'initiale, ne sait rien du reste de l'alphabet. Tout d'ensemble ou rien : c'est la loi du travail comme du savoir. L'industrie est la forme concrète de cette philosophie positive qu'il s'agit aujourd'hui de verser dans les âmes, à la place des croyances éteintes.

« Le plan de l'instruction industrielle, sans préjudice de l'enseignement littéraire et scientifique, qui se donne à part et en même temps, est donc tracé : il consiste, d'un côté, à faire parcourir à l'élève la série entière des exercices industriels, en allant des plus simples aux plus difficiles, sans distinction de spécialité ; de l'autre, à déga-

ger de ces exercices l'idée qui y est contenue, comme autrefois les éléments des sciences furent tirés des premiers engins de l'industrie, et à conduire l'homme, par la tête et par la main, à la philosophie du travail, qui est le triomphe de la liberté.

« L'enseignement industriel étant réformé suivant ces principes, la condition du travailleur change du tout au tout : la peine et la répugnance inhérentes au labeur, dans l'état actuel, s'effacent graduellement devant la délectation qui résulte pour l'esprit et pour le cœur du travail même, sans parler du bénéfice de la production garanti, d'autre part, par la balance économique et sociale.

« Avec une corde grosse comme le petit doigt, un enfant, s'il parvient à l'enrouler seulement une fois autour d'un piquet ou d'un arbuste, arrêtera un taureau ; avec une flèche, ailée comme sa pensée, il atteindra l'oiseau sur l'arbre d'où celui-ci semble le défier ; avec un levier grand comme son corps, il déracinera un rocher, et le précipitera du haut en bas de la montagne. Le premier qui en fit l'essai dut éprouver une joie indicible. Plus l'homme multiplie ses œuvres, plus il étend son domaine et ajoute à sa félicité. Les enfantements de l'industrie sont les fêtes de l'humanité. Il y a pour l'homme de travail une volupté intime qui résulte du plein exercice de ses facultés. Le travailleur jouit de la plus haute prérogative dont un être puisse s'enorgueillir : il existe PAR LUI-MÊME.

« L'idée de faire jouir le travailleur, en pleine civilisation, de l'indépendance édénique et des bienfaits du travail, par une éducation simultanée de l'intelligence et des organes qui, le dotant de la totalité de l'industrie ac-

quise, lui assurerait par là même la plénitude de sa liberté, cette idée est d'une immense portée. Toutes les spécialités du travail humain sont fonctions l'une de l'autre : ce qui fait de la totalité industrielle un système régulier, et de toutes ces industries divergentes, hétérogènes, sans rapport apparent, une seule industrie. Le travail, un et identique dans son plan, est infini dans ses applications, comme la création elle-même. Rien n'empêche donc que l'apprentissage de l'ouvrier soit dirigé de telle sorte qu'il embrasse la totalité du système industriel, au lieu de n'en saisir qu'un cas parcellaire. C'est toujours le même principe qu'il aurait à suivre, la même manipulation à exécuter. Les conséquence d'une semblable pédagogie seraient incalculables. Elle modifierait profondément les âmes et changerait la face de l'humanité. Tout vestige de l'ancienne déchéance s'effacerait ; le vampirisme transcendental serait tué, l'esprit prendrait une physionomie nouvelle, la civilisation monterait d'une sphère. Le travail serait divin, il serait la religion. »

De ce panthéisme économique naît forcément l'idée de l'égalité absolue de tous, quant à toutes les fonctions commutatives et quant à tous les grades du travail. Il faut que tous puissent être successivement, dans toutes les industries, apprentis, compagnons et maîtres. « En deux mots, l'apprentissage polytechnique et l'ascension à tous les grades, voilà en quoi consiste l'émancipation du travailleur. Hors de là, il n'y a que mensonge et verbiage[1]. »

Quand l'égalité sera dans le travail, qui est la vie hu-

1 *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vi° étude, ch. v, II, p. 213 et suiv., passim.

maine elle-même avec toutes ses puissances et toute son activité, elle sera aussi dans toutes les relations sociales. « Si le travail était affranchi par la double loi de l'exercice intégral et de l'admission à la maîtrise, en moins de deux générations, tout vestige d'inégalité aurait disparu. On ne saurait plus ce que c'était que noble, bourgeois, prolétaire, magistrat ou prêtre ; et l'on se demanderait comment de pareilles distinctions, de semblables ministères ont pu exister parmi les hommes[1]. »

Tous sont donc égaux, tous accomplissent dans les divers genres de travaux une fonction égale, et l'égalité entre tous les genres de travaux est d'autant mieux garantie, que personne n'est enchaîné à un travail particulier. Il y a dans le travail social une rotation perpétuelle, un échange continuel de fonctions de tous à tous, qui fait disparaître du corps social toute hiérarchie véritable. Comme dans le phalanstère, tous les sociétaires, sous la loi du travail régénéré et attrayant, vont d'eux-mêmes à l'accomplissement de leur tâche ; par l'effort libre et spontané de chacun, le travail atteint un degré de puissance inconnu dans les sociétés telles qu'elles ont existé jusqu'aujourd'hui.

Mais, pour que l'égalité règne, il ne suffit pas que tous accomplissent toutes les fonctions du travail dans le libre mécanisme qui forme l'ordre social ; il ne suffit pas que tous, par la vertu du travail attrayant, retirent de leur participation à l'œuvre de la production sociale d'égales satisfactions. Aussi longtemps qu'il reste dans la société des hommes ayant pouvoir de commander aux autres

[1] *Ibid.*, ch. VI, p. 243.

hommes, le problème de l'égalité n'est pas résolu, et la Révolution n'est pas satisfaite.

Proudhon y pourvoit par la théorie du pouvoir que nous avons rapportée plus haut[1]. Il veut que le pouvoir soit « impersonnel, invisible et anonyme, et que la direction du pouvoir social appartienne à tout le monde, c'est-à-dire à personne. » Le pouvoir, d'après ce rêve démocratique, c'est l'ordre spontané de la société, résultant du libre mouvement des individus, réglé par la justice immanente que chacun porte en soi. Par la force des choses, les individus prennent place dans les divers groupes entre lesquels se distribue le travail ; entre tous ces groupes, aussi bien qu'entre tous les individus qui composent chacun d'eux, il y a un certain équilibre de force et de mouvement, qui est la justice en action, et qui constitue l'ordre naturel de la vie humaine. Le pouvoir n'est autre chose que cet équilibre même : « Il résulte de l'action commutative des forces économiques et des groupes industriels, c'est-à-dire de la liberté même.... De même que plusieurs hommes, groupant leurs efforts, produisent une force de collectivité supérieure, en qualité et en intensité, à la somme de leurs forces respectives ; de même plusieurs groupes travailleurs, mis en rapport d'échange, engendrent une puissance d'un ordre plus élevé, que nous considérons comme étant spécialement le pouvoir social.

« Pour que ce pouvoir social agisse dans sa plénitude, pour qu'il donne tout le fruit que promet sa nature, il faut que les forces ou fonctions dont il se compose soient en équilibre. Or, cet équilibre ne peut être l'effet d'une

[1] Voy. le liv. II, ch. III, p. 134.

détermination arbitraire : il doit résulter du balancement des forces agissant les unes sur les autres en toute liberté, et se faisant mutuellement équation. Ce qui suppose que, la balance ou moyenne proportionnelle de chaque force étant connue, tout le monde, individus et groupes, la prendra pour mesure de son droit et s'y soumettra. Ainsi l'ordre public relève de la raison du citoyen ; ainsi cette souveraineté sociale, qui d'abord nous est apparue comme la résultante des forces individuelles et collectives, se présente maintenant comme l'expression de leur liberté et de leur justice, attributs par excellence de l'être moral.

« En face du droit divin, la Révolution pose la souveraineté du peuple, l'unité et l'indivisibilité de la république. Mots vides de sens, propres seulement à servir de masque à la plus effroyable tyrannie, et tôt ou tard démentis par l'événement, s'ils ne se rapportent à l'organisme supérieur, formé par le rapport des groupes industriels, et à la puissance commutative qui en résulte.... Avant la Révolution, la liberté n'était rien ; avec la Révolution, elle est tout, puisque l'ordre résulte de sa pondération par elle-même[1]. »

Les précurseurs de la Révolution, les écrivains qui, suivant M, de Tocqueville, y ont le plus efficacement travaillé, les *économistes français*, posaient, dans la *phyeiocatie*, des principes analogues. Pour eux aussi, l'ordre politique dérive de l'ordre économique, et le monde va de lui-même par l'harmonie des intérêts[2]. Seulement ce

[1] *La Justice dans la Révolution*, IVe étude, ch. VII, p. 301 à 520, *passim*.

[2] Mercier de la Rivière fait dériver tout l'ordre des droits et des

qu'il y avait encore chez eux de bon sens chrétien ne leur permettait pas de tirer les dernières conséquences de leurs théories. Il fallait la philosophie allemande, avec son imperturbable sophistique et son dédain transcendant des réalités, pour mettre Proudhon à même de dire le dernier mot de l'école révolutionnaire. Ce n'est encore que la théorie. Quand la Révolution aura fait passer dans l'organisation sociale cette invention de son génie sceptique et niveleur, elle aura accompli son œuvre : la société sera anéantie[1].

devoirs du désir de la jouissance. La loi suprême des rapports sociaux, c'est l'intérêt propre ; et le droit qui résume tous les droits, c'est le droit de propriété, parce que la propriété assure à l'homme toutes les jouissances. « La propriété n'est autre chose que le droit de jouir ; or il est impossible de concevoir le droit de jouir séparément de la liberté de jouir. Attaquer la propriété, c'est attaquer la liberté ; altérer la liberté, c'est altérer la propriété. Propriété, sûreté, liberté : voilà la raison essentielle et primitive de toutes les lois, voilà l'ordre social. Il faut maintenir la liberté et la propriété dans toute leur étendue naturelle et primitive. Les lois doivent tendre à prévenir tout ce qui pourrait altérer la liberté que chacun doit avoir de ne prendre que son intérêt personnel pour guide, dans tout ce qui n'excède point la mesure naturelle et nécessaire de la liberté dont il doit jouir en vertu de ses droits de propriété. L'intérêt personnel, encouragé par cette grande liberté, presse vivement et perpétuellement chaque homme en particulier, de perfectionner, de multiplier les choses dont il est vendeur, de grossir ainsi la masse des jouissances qu'il peut procurer aux autres hommes, afin de grossir, par ce moyen, la masse des jouissances que les autres hommes peuvent lui procurer en échange. *Le monde* alors *va de lui-même ;* le désir de jouir et la liberté de jouir, ne cessant de provoquer la multiplication des produits et l'accroissement de l'industrie, ils impriment à toute la société un mouvement qui devient une tendance perpétuelle vers son meilleur état possible. » — *L'Ordre naturel des sociétés politiques*, ch. XVIII, p. 615 à 617, édit. Guillaumin.

[1]Les idées de Proudhon n'effrayent pas toujours même les plus circonspects, quand ils adhèrent à la libre pensée, c'est-à-dire au

Ces rêveries ne se renferment pas toujours dans les livres; présentement elles visent à l'action. Il y a, dans *l'Internationale*, qui est la Révolution organisée, agissante, un parti qui se refuse à toute direction autoritaire. Dans une des dernières assemblées tenues par les représentants de cette association de malfaiteurs politiques, ce parti a nettement émis ses prétentions. Tous étaient d'accord pour abolir le conseil général, qui ressemble trop à un gouvernement; le grand nombre voulait une organisa-

naturalisme. M. Sainte-Beuve, par exemple, ne peut s'empêcher d'y donner une adhésion prudente. Il rapporte un passage de Proudhon ainsi conçu :

« C'est par cette étude (celle dont tous les ouvrages de Proudhon développent les conclusions), que la société, se gouvernant elle-même, ressemblerait à un homme qui aurait une puissance absolue sur ses organes, commanderait à la circulation de son sang, et se ferait croitre et développer à volonté. »

Sur quoi M. Sainte-Beuve fait cette remarque :

« Mais où est-il, cet homme-là ? Et la société, c'est-à-dire la réunion un peu confuse de tous les hommes, composée de tant d'éléments inégaux, de tant de corps sensibles et résistants, peut-elle jamais devenir ce miracle d'ordre, de régularité, de puissance de soi sur soi-même ? Il n'est pas moins vrai qu'exprimées de cette sorte, les idées de Proudhon ont beaucoup d'élévation et même une part probable de vérité ; que la société, en effet, se transforme incessamment et, selon quelque apparence, dans le sens général qu'il indique et qu'il prévoit. Il se méprenait seulement sur la rigueur des résultats et aussi sur les dates ; il rapprochait prodigieusement les échéances, et ramassait en quelques années ce qui ne peut être tout au plus que le lent travail des siècles. » — *Proudhon, sa Vie et sa Correspondance*, p. 234.

Voilà ce qu'on pense, dans l'école des sages et des délicats, de l'équilibre social du célèbre révolutionnaire. On n'y répugne pas, mais pour n'être brouillé avec personne, on remet à un avenir lointain des conséquences pratiques que la logique impose, et qu'au fond on accepte. Mais tout le monde n'est pas modéré, et les passions, dans la masse sociale, impriment aux déductions logiques une impétuosité qui emporte tout.

tion fédéraliste, avec un organe central, un comité simplement exécutif. Mais pour d'autres, c'était trop encore. S'inspirant au sentiment anarchique le plus pur, de cette *an-archie* que prêche Proudhon, ils ne voulaient aucun organe central, déclarant que, lorsque les fédérations régionales auraient besoin les unes des autres, elles se mettraient en relations. C'est toujours la vieille prétention révolutionnaire de faire de l'ordre avec du désordre. Les délégués espagnols, italiens et français se déclarèrent anarchistes purs, et une des raisons par lesquelles ils justifièrent leur attitude fut que l'Internationale doit servir de type à la société de l'avenir[1].

Que reste-t-il, dans l'utopie moderne, de la société telle qu'elle est depuis six mille ans, et telle que Dieu l'a faite ?

Il n'y a plus de famille, plus de propriété, plus de pouvoir ; le travail même, qui doit servir de base à tout, disparaît, car l'homme du socialisme n'est point tenu de travailler s'il trouve le travail ennuyeux. Il n'y a donc plus rien. La Révolution a tout dévoré. Le naturalisme conduit fatalement à ces abîmes de néant. La nature n'est quelque chose qu'en tant qu'elle tire l'être de Dieu et qu'elle remonte à Lui. Il n'est pas donné au génie de l'homme de rien édifier hors de l'ordre divin.

[1] Correspondances adressées de Genève au *Journal des Débats*, les 4 et 6 septembre 1873.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER.

DE L'ORIGINE ET DE LA FIN DE LA SOCIÉTÉ.

LIVRE II.

DES CONDITIONS ESSENTIELLES DE LA VIE SOCIALE.

LIVRE III.

DES FORMES DIVERSES DE LA VIE SOCIALE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU PREMIER VOLUME.

17528. — Typographie Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.

